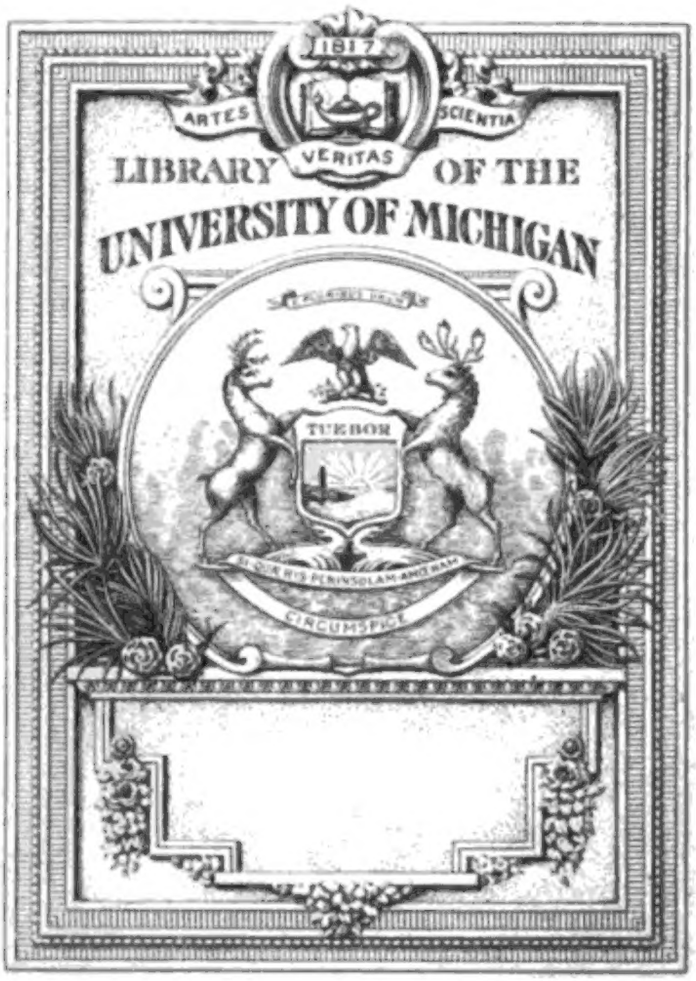
Theologische studien und kritiken

Digitized by Google



Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyschlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köstlin und D. E. Kautzsch.

1897.
Siebzigster Jahrgang.
Erster Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1897.

Digitized by Google

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift

für

das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs und D. H. Schultz

herausgegeben

von

D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1897, erſtes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1897.

Digitized by Google

Compl. Sets
Oberlin Coll. Lib
6-18-30
22090

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Die metrische Beschaffenheit des Buches Hiob.

Zweite Studie[1]).

Die Betonung der einsilbigen Partikeln und Pronomina.

Von

Prof. J. Ley in Kreuznach.

Bei der Annahme metrischer Verse nach dem Prinzip der Betonung bieten die einsilbigen Partikeln und Pronomina besondere Schwierigkeiten dar. Denn während die Betonung der Begriffswörter feststeht, indem entweder die letzte oder vorletzte Silbe derselben betont wird, zeigt die Accentuation der Partikeln und einiger Pronomina im massorethischen Texte die größten Schwankungen und vielfache Widersprüche, wie wir bereits anderwärts dargelegt haben[2]) und aus den nachfolgenden Ausführungen ersehen werden.

Daß die massorethische Accentuation der Begriffswörter im großen und ganzen ihre volle Begründung hat, haben wir anderwärts[3]) aus dem ganzen Sprachbau, aus den konsonantischen Formationen

---

1) Vgl. Jahrg. 1895, S. 635 ff.

2) Vgl. „Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues". Halle 1875. S. 24 ff.

3) Das. S. 9 ff.

Digitized by Google

in der sogenannten Synkope der Verba, ferner aus den zahlreichen poetischen Bildungen [1]) und aus dem eigentümlichen Gebrauch des Artikels in der Poesie [2]) nachgewiesen. Auch die Accentuation in der griechischen Umschreibung hebräischer Wörter in der Septuaginta, im Neuen Testament und in griechischen Schriftstellern der vor- und nachchristlichen Zeit stimmt meistenteils mit der massorethischen überein; einige Abweichungen sind aus der griechischen Mundart zu erklären.

So sicher sich nun die Richtigkeit der massorethischen Accentuation inbetreff der Tonsilbe der Begriffswörter und Eigennamen im allgemeinen begründet erweist, so kann doch kein Zweifel darüber herrschen, daß die vielfachen Accentzeichen, welche frühestens im 7. Jahrhundert n. Chr. eingeführt worden und etwa im 10. Jahrhundert zum Abschlusse gelangt sind, dem ursprünglichen Texte fremd gewesen und als musikalische Zeichen für die erst im Verlaufe der Jahrhunderte entstandene Kantillation erfunden worden sind. Wenn sich aus den musikalischen Accentzeichen auch in gewisser Beziehung das syntaktische Verhältnis der einzelnen Worte im Satze und im Verse ergiebt, so ist dieses mehr als eine Folge, aber nicht als der ursprüngliche Zweck derselben anzusehen. So urteilen auch fast alle neueren anerkannten Grammatiker [3]), wie auch der um die Theorie der massorethischen Accentuation besonders verdiente S. Baer [4]). Der musikalische Zweck als Hauptsache läßt sich schon daran erkennen, daß oft ein Wort zwei Accentzeichen, zuweilen sogar drei erhält [5]). Nur im Gesange, wo man nach

---

1) Vgl. „Grundzüge des Rhythmus", S. 99—121.

2) „Jahrb. f. Philol. u. Päd." 1891. Abtl. II. S. 346 ff.

3) Justus Olshausen, Lehrbuch der hebr. Sprache 1861. § 28. 41. — Ges. — Kautzsch, Hebr. Gramm. 26. A. § 15. 1. — H. L. Strack, Hebr. Gramm. 3. A. § 7a.

4) Das Accentuationssystem in F. Delitzsch, Psalmenkommentar. 1860. 2. T. S. 479, Anm. 2.

5) Selbst einsilbige Wörtchen haben oft zwei Accente, wie מִישׁ (Ps. 7, 1!), כֹּל (Ps. 8, 7), כִּי (Ps. 110, 7); vgl. Gen. 1, 14 וְלִמְעֹדִים, 2, 7 הָאֲרָמָה, V. 19 הָאָדָם u. v. a., welche zwei Accente haben; drei Accente haben z. B. יִבְהֹלוּן (Ps. 104, 29), מִמִּעְצוֹתֵיהֶם (Ps. 5, 11) u. a. Schon der Name Olewejored weist auf ein Heben und Sinken der Stimme hin, und nur in Be-

Digitized by Google

Belieben die Silben dehnen und die Stimme heben und sinken lassen kann, konnte man solchen Accenten gerecht werden. Einige Accente haben ohne Rücksicht auf die Tonsilbe eine bestimmte Stelle, die sogenannten Präpositivi und Postpositivi, vor dem ersten oder nach dem letzten Konsonanten des Wortes, eine Stellung, welche doch nur den Zweck haben konnte, daß Singtöne dem Worte vorangehen oder nachfolgen sollten, wobei sogar der dem Worte zukommende Accent meistenteils fortfällt. Andere Beweise für die Nichtbeachtung des Sinnes und der dem Worte zukommenden Betonung zum Zweck der schablonenmäßig gewordenen Kantillation haben wir anderwärts ausführlich dargelegt [1]). Daher mußte bei der Aufstellung einer Metrik nach dem Prinzip der Betonung von der massorethischen Accentuation, so weit sie die Kantillation zum

---

ziehung auf die Beschaffenheit der Singtöne läßt es sich erklären, daß z. B. das Zeichen für Tiphcha, in der Prosa ein Distinktivus, in der Poesie unter dem Namen Tarcha ein Konjunktivus und als Dechi wieder ein Distinktivus wird. Eine solche Unbeholfenheit in der Setzung von Tonzeichen darf man doch nicht voraussetzen, so lange man die musikalische Bedeutung der Accente nicht kennt. Daß nach Baer (Kap. 2, 1) Dechi und Zinnor ihre besondere Stellung haben, „damit man sie als Trenner leicht erkenne und von Tarcha und Zinnorith unterscheide“ (Kap. 2. 4), ist sehr unwahrscheinlich. Denn selbst in der Prosa sind z. B. Sarqa und Segolta postpositivi, obwohl bei diesen gar keine Verwechselung möglich ist. Ebenso unwahrscheinlich dient das Gereſch beim Rebia mugrasch zur Unterscheidung; denn es bleibt noch immer Rebia magnum und parvum ohne äußeres Unterscheidungszeichen. Und welchen Zweck hätte es überhaupt, daß letzteres stets nur vor Olewejored stehen soll, wenn nicht ein besonderer musikalischer Ton mit demselben bezeichnet wird? Es ist also offenbar, daß die Accente in erster Linie als musikalische Noten ihre Geltung haben, in zweiter Linie bezeichnen sie die Tonsilbe; doch tritt diese Funktion hinter der ersteren zurück, sobald erstere dagegen ist, wie die Präpositivi und Postpositivi unwiderlegbar beweisen. Erst in dritter Linie, fast nur als beiläufig, lassen sie die syntaktische Verbindung erkennen, aber nur in beschränktem Maße durch die Trenner. Denn die Verbinder haben an sich gleiche Geltung und unterscheiden sich nur als Begleiter der verschiedenen Trenner. Die hermeneutische Bedeutung der Accente kann daher nur als eine untergeordnete angesehen werden. Über die gegenteilige Meinung A. Ackermanns (Das hermeneutische Element ꝛc., Göttingen 1894) vgl. Kautzsch in der „Theol. Litteraturzeitung“ 1894, Sp. 458 ff.

1) „Grundzüge des Rhythmus“, S. 13. 26 f.

Digitized by Google

Zwecke hat, abgesehen werden; nur sofern diese die Tonsilbe bestimmt, ist sie zugrunde gelegt worden. Denn die Bestimmung der Tonsilbe in den Begriffswörtern bleibt trotz der Beeinflussung der Kantillation durchaus unzweifelhaft, im Hinblick auf die unzähligen Fälle, in denen keine Störung der regelmäßigen Betonung durch den Einfluß der Kantillation eingetreten ist.

Dagegen läßt sich in Beziehung auf die einsilbigen Partikeln und einige Pronomina keine feste Regel für ihre Betonung aus der massorethischen Accentuation entnehmen, da in dieser die größten Schwankungen herrschen und Widersprüche in denselben Abschnitten und selbst in denselben Versen vorkommen, wofür, wie wir sehen werden, unzählige Beispiele vorliegen.

Erst durch die Annahme metrischer Verse nach dem Prinzip der Betonung läßt sich auch die Accentuation der Partikeln nach festen Regeln bestimmen. Denn es läßt sich leicht erkennen, ob durch Betonung oder Nichtbetonung derselben die erforderlichen Tonsilben für den regelmäßigen Versbau erhalten oder vermißt werden. Wenn nun durch die nachfolgenden Ausführungen für jede Partikel und jedes Pronomen eine bestimmte Norm rücksichtlich ihrer Betonung ermittelt wird, welche ganz natur- und sprachgemäß erscheint und zum Versmaße stimmt, so dürfte hierdurch die Metrik keine geringe Bestätigung erhalten. Jedenfalls wird jeder Unbefangene die konsequente Behandlung der Partikeln, durch welche regelmäßige Verse hergestellt werden, für richtiger halten, als die Inkonsequenz und die sich widersprechende Accentuation der Massorethen, durch welche der metrische Versbau zerstört und überhaupt unmöglich wird.

Von vornherein wird man bei den verschiedenen Dichtern aus verschiedenen Zeiten nicht volle Gleichmäßigkeit in der Betonung voraussetzen wollen, obgleich gerade in dieser die uns bekannten Sprachen, die griechische, lateinische und die deutsche in ihren drei Perioden eine außerordentliche Zähigkeit zeigen, und die semitischen Sprachen überdies einen zäheren und weniger veränderlichen Bau als die abendländischen haben [1]). Jedenfalls hielten wir es für

1) Vgl. „Grundzüge des Rhythmus", S. 10—11.

Digitized by Google

angemessener, unsere Untersuchung mit dem Buche Hiob zu beginnen, dessen größter Teil unzweifelhaft von einem und demselben Dichter herrührt. Diesem eine gewisse Konsequenz in der Aussprache und Betonung abzusprechen, dafür ist gar kein Grund vorhanden. Selbst die Stücke, welche von einem späteren Bearbeiter herrühren, können in dieser Beziehung, da sie im ganzen dem Hauptwerke im Metrum gleichen, nicht als viel verschieden angenommen werden [1]).

In der ersten Abhandlung „über die metrische Beschaffenheit des Buches Hiob" [2]) haben wir bereits einige Beispiele von der Inkonsequenz und den Widersprüchen in der masorethischen Accentuation der Partikeln angeführt. Hier soll diese Untersuchung ergänzt und weiter ausgeführt werden. Schon dort wurde bemerkt, daß in der Betonung der am häufigsten vorkommenden Partikel לא und ולא die größte Inkonsequenz im M. T. herrsche. Hier das Nähere. Diese Partikel kommt im Buche Hiob 278mal vor [3]); von diesen

---

1) Wo jedoch die betreffende Partikel im Hiob zu spärlich vorkommt, da sind auch die Stellen in den Psalmen hinzugezogen worden.

2) „Theol. Stud. u. Krit." 1895. S. 639 ff.

3) betont nach der Ausgabe von Baer in Kap. 3, 10. 11. 16^{a}. 18. 26^{a}; 4, 18. 21; 5, 24; 6, 10; 7, 9. 11; 8, 9. 11. 12. 15$^{a.b}$. 18. 20$^{a.b}$; 9, 3. 5. 7. 11^{a}. 15. 16. 24. 28. 33. 35^{a}; 10, 7. 14. 21. 22; 11, 2. 11. 15; 12, 14$^{a.b}$; 13, 11. 16. 26; 14, 2. 4. 5. 7. 12^{b}. 21^{a}; 15, 3^{a}. 9^{a}. 15^{a}. 18. 32^{b}; 16, 13; 17, 2. 4; 19, 7. 8. 16. 22; 20, 8. 9^{a}. 13. 18$^{a.b}$. 19. 20^{b}; 21, 10$^{a.b}$. 14. 16. 29$^{a.b}$; 22, 5. 4. 11. 14. 20; 23, 6. 12. 17; 24, 1^{b}. 13^{c}. 20. 21$^{a.b}$. 25; 25, 5^{a}; 26, 3; 27, 6^{a}. 11. 14$^{a.b}$. 19. 22; 28, 7^{b}. 13^{b}. 14^{a}. 15^{b}. 18. 19^{b}; 29, 22. 24$^{a.b}$; 30, 10. 13. 17. 20. 25. 28; 31, 20. 23. 31$^{a.b}$. 36; 32, 14. 16. 21. 22; 33, 7^{a}. 9. 13. 14. 21. 27; 34, 9. 20. 23. 27. 31. 35^{b}; 35, 12. 13^{b}. 14; 36, 5. 12. 13. 19. 26^{a}; 37, 4. 5. 19. 23^{b}; 38, 11; 39, 7. 17. 22^{a}. 24; 40, 5$^{a.b}$. 23; 41, 9; 42, 8$^{a.b}$; nicht betont in Kap. 3, 26$^{b.c}$; 4, 16; 5, 6$^{a.b}$. 12. 19. 21; 6, 30; 7, 7. 8. 10$^{a.b}$. 16. 19$^{a.b}$. 21; 9, 11^{b}. 13. 18. 21. 25. 32. 35^{b}; 10, 15. 18. 19; 12, 3. 9. 24. 25; 13, 2; 14, 12$^{a.c}$. 16. 21^{b}; 15, 3^{b}. 5. 9^{b}. 15^{b}. 19. 22. 28. 29$^{a.b.c}$. 30. 32^{a}; 16, 6. 17. 22; 17, 10; 18, 5. 19^{b}. 21; 19, 3, 27; 20, 9^{b}. 20^{a}. 21. 26; 21, 4. 9. 25; 22, 12. 16; 23, 9. 11; 24, 1^{a}. 12. 13. 15. 18. 22; 25, 3. 5^{b}; 26, 2$^{a.b}$. 8; 27, 5. 6^{b}; 28, 7^{a}. 8$^{a.b}$. 13^{a}. 15^{a}. 16. 17. 19^{a}; 29, 12. 16; 30, 24. 27; 31, 17. 30. 32; 32, 9. 14. 15. 19; 33, 7^{b}. 12; 34, 12$^{a.b}$. 19$^{a.b}$. 24.

Digitized by Google

ſind an 152 Stellen לא und ולא im M. T. betont, an 126 Stellen nicht betont, an 8 Stellen mit Zinnorith betont, welches nach S. Baers Accentuationslehre (in F. Delitzſch, Pſalmenkommentar Kap. 4, 2) für Maqqef eintritt, in 3, 16b; 18, 17. 19a; 24, 16; 31, 34; 32, 16b; 37, 21; 39, 4, welche demnach zu den nicht betonten gerechnet werden müſſen. Darauf, ob die nachfolgende oder vorangehende Silbe betont oder nicht betont iſt, wird im M. T. keine Rückſicht genommen. Als Beiſpiele für die Inkonſequenz in demſelben Kapitel ſind hervorzuheben: In Kap. 7, 7. 8. 9. 10a.b. 11. 16. 19 (2mal). 21 iſt die Partikel 4mal betont und 5mal unbetont, in der Baerſchen Ausgabe V. 9 und 11 betont. In der Baerſchen Ausgabe iſt der Widerſpruch in demſelben V. 19 vermieden worden, aber nicht in den übrigen. Ebenſo iſt in dieſer Ausgabe der Widerſpruch in demſelben Verſe Kap. 3, 16 nicht vermieden worden, da Zinnorith gleich Maqqef iſt, und in ſämtlichen Ausgaben iſt in Kap. 3, 26 לא betont, dagegen ולא 2mal nicht betont; in Kap. 4 widerſpricht ſich die Betonung in V. 16 und 18; in Kap. 5, 6a.b. 12. 19. 21 unbetont, dagegen in V. 24 betont; in Kap. 9, 3. 5. 7. 11a. 15. 16. 24. 28. 33. 35a = 10mal betont, dagegen 11b. 13. 18. 21. 25. 32. 35 = 7mal unbetont; in Kap. 28, 7b. 13b. 14a. 15b. 18. 19b = 6mal betont und 7a. 8a.b. 13a. 15a. 16. 17. 19a = 8mal unbetont. — Widerſprüche in denſelben Verſen finden ſich: 9, 11. 35; 14, 12. 21; 15, 3. 9. 15. 32; 20, 9. 20; 24, 1; 25, 5; 27, 6; 28, 7. 13. 15. 19; 33, 7; 34, 35; 35, 13; 36, 26; 39, 22.

Dieſe Beiſpiele dürften wohl genügen, um die Widerſprüche in der maſſorethiſchen Accentuation dieſer Partikeln zu beweiſen. Man wird dieſe vielleicht mit den eigentümlichen Regeln der maſſorethiſchen Accentuation zu verteidigen ſuchen, wie es der ſel. Fr. Delitzſch in der Vorrede zur Baerſchen Hiobsausgabe gethan hat. Allein dieſe Regeln ſtehen ja ganz im Dienſte der Kantillation, welche nicht nur Partikeln, ſondern ſelbſt Begriffswörter rückſichtlich ihrer Be-

---

33. 35a; 35, 10. 13a. 15; 36, 4. 6. 7. 16. 26b; 37, 23a. 24; 38, 26a.b; 39, 16. 22b; 41, 2. 4. 8. 20; 42, 2.

tonung dem schablonenmäßigen System anzupassen sucht [1]). Man braucht bloß die 20 Kapitel der Baerschen Accentuationslehre mit ihren vielfachen Regeln und Gegenregeln kennen zu lernen, um sich hiervon zu überzeugen.

Nach der metrischen Accentuation kann diese Partikel niemals betont werden; mit ihrer Betonung würde das erforderliche Versmaß überall zerstört sein. Nur an einer Stelle 12, 14ª erfordert das Versmaß, daß man nach LXX (τίς οἰκοδομήσει;) יִמְּי statt ולא gelesen werde. In 6, 21 l. לוֹ, in 23, 6 hat es die Bedeutung „nein". Es scheint jedoch ganz natur- und sprachgemäß, daß, wenn eine tonlose Partikel vorangeht und keine betonte Silbe nachfolgt, ihre Betonung erfolgen müsse, daher zu betonen in der Verbindung: אִם־לֹא 9, 24; 17, 2; 22, 20; 24, 25 (b. אִפּוֹ־מִי); 30, 25; 31, 20. 31; 31, 36; 36, 12.

כִּי־לֹא 3, 10 (metrisch [2])); 5, 6 (metr.); 6, 10 (metr. Thl.); 9, 28 (metr. Thl.); 10, 7; 20, 20 (metr.); 23, 17 (metr. Thl.); 32, 16. 22; 34, 23 (metr.); jedoch in 9, 32 und 35 unbetont, weil eine Tonsilbe nachfolgt.

אַךְ־לֹא 30, 24 (metr.); עַל־לֹא 16, 17 (metr.).

הֲלֹא dagegen bleibt unbetont: 4, 6 (b. הֲלֹא־יִרְאָתְךָ). 21 (Schlußvers mit Katalexis); 7, 1; 8, 10; 10, 10 (metr. b. תַּחְתִּיכֵנִי, dagegen תקפיאני weil eine offene Silbe vorangeht; V. 9 und 10 sind Klageliedverse S. 652 [3]). 20; 12, 11; 13, 11 (metr.); 21, 29 (b. וְאֹתֹתָם); 22, 5 (metr. b. רָעָתְךָ). 12; 31, 3 S. 677). 4. 15. — In einigen der genannten Stellen ist die Nichtbetonung der Partikel nicht gerade metrisch notwendig; da aber die Mehrzahl der Stellen die Nichtbetonung metrisch erfordert wird und in den übrigen zulässig ist, so verlangt die Konsequenz die Annahme der Nichtbetonung.

Auch בְּלֹא bleibt unbetont: 8, 11 (metr.); 15, 32 (S. 658); 30, 28 (metr.) und ebenso לְלֹא 26, 2ª.ᵇ. 3 (metr.).

---

1) Vgl. „Grundzüge des Rhythmus", S. 10—11. 20 f.

2) „metrisch" bezeichnet: abweichend von der masorethischen Accentuation. „Thl." bezeichnet die van der Hooghtsche Ausgabe von Theile (Leipz. Tauchn.).

3) S. bezeichnet die S. in den „Stud. u. Krit." 1895, S. mit * eine Berichtigung.

Der leichteren Übersicht wegen lassen wir die Partikeln, nach ihrer verschiedenen Betonungsbeschaffenheit in drei Klassen geteilt, in alphabetischer Ordnung nachfolgen.

I.

Die erste Klasse umfaßt diejenigen Partikeln, welche an sich unbetont sind, wie das eben angeführte לֹא; wir nennen sie tonlose. Nur in dem einen Falle, wenn zwei tonlose aufeinander folgen, wird die zweite betont, wenn keine betonte Silbe nachfolgt, gerade so, wie wir es oben bei לֹא in mehreren Beispielen gesehen haben. Hiervon macht nur die Partikel עִם eine Ausnahme, welche auch in diesem Falle unbetont bleibt. Die Verbindung einer Partikel mit Waw oder einem Präfixum ändert nichts an ihrer Betonungsbeschaffenheit. Dagegen werden alle Partikeln ohne Ausnahme betont, sobald sie mit Pronominalsuffixen verbunden sind.

Zur ersten Klasse gehören:

1. אוֹ 3, 15 (metr.). 16 (metr.); 12, 8 (metr.); 13, 22 (l. nach LXX ἐγὼ δέ und Vulg. ואו־אני); 16, 3 (metr. S. 660); 35, 7 (metr.); 38, 5 (metr. S. 687). 6 (metr. daſ.). 28 (metr.). 31. 36 (metr.). In der massorethischen Accentuation wird in den meisten Stellen die Partikel betont, und das nachfolgende Pronomen bleibt unbetont, während die Ascendenz des Rhythmus und der Sinn das Gegenteil verlangt; inkonsequent läßt sie die Partikel 13, 22 und 38, 31 unbetont.
2. אַךְ 13, 15. 20; 14, 22; 16, 7 (S. 660); 18, 21; 19, 13 (bloß des Metrums wegen hinzugefügt); 23, 6 (daſs.); 30, 24 (metr.); 33, 8 (l. אַךְ־אַתָּה); 35, 13. Da in 9 Stellen die Nichtbetonung der Partikel metrisch notwendig ist, so dürfte die Emendation der einen Stelle 33, 8 gerechtfertigt erscheinen. In der massorethischen Accentuation nur einmal betont 30, 24 mit Nichtbetonung des nachfolgenden לֹא, im Widerspruch mit 30, 25 אם־לֹא. Auch in den Psalmen muß es metrisch überall unbetont bleiben 23, 6 (metr.); 37, 8 (metr.); 39, 6. 7[a] [1]).[b]. 12 (metr.); 62, 3. 5 (metr.).

1) Hiernach im „Leitfaden der Metrik", Halle 1887, Text S. 28 (Ps. 39, 7) zu verbessern; b. יְהֶמְיוּן.

6 (metr.). 7; 68, 7. 22; 73, 1 (metr.). 13; 85, 10 (metr.); 140, 14 (metr.). Die Massorethen betonen es meist vor einer Tonsilbe; wahrscheinlich sollte dadurch die Deutlichkeit in der Aussprache nicht beeinträchtigt werden.

3. אַל und וְאַל beide überall unbetont: 3, $4^{b.c}$. $6^{b.c}$. 7. 9; 5, 22; 9, 34; 10, 2; 11, 14; 13, 20. 21; 15, 31; 16, $18^{a.b}$; 20, 17; 32, 21; 36, 18. 20. 21; 40, 32. In den genannten 20 Stellen läßt auch die massorethische Accentuation die Partikel unbetont, um so auffälliger, als sie oft לֹא betont. In der Stelle 36, 20 muß hiernach zur Herstellung des Versmaßes emendiert werden, vielleicht אַל־תִּשְׁאַף אֵיד הַלַּיְלָה (18, 12; 21, 17; 30, 12), so daß hierdurch auch der Artikel als These erklärlich würde (S. 684*). Dagegen muß לְאַל 24, 25 wegen seiner substantivischen Bedeutung betont werden.

4. אָל und וְאָל: 5, 1. $8^{a.b}$; 8, $5^{a.b}$ (S. 649); 10, 2. 9. 21; 13, $3^{a.b}$; 15, $25^{a.b}$ (S. 658); 16, 11 (metr.); 18, 18; 22, 26; 30, 22; 32, 21 (l. jedoch וְאֵלִי 679); 33, 26; 34, 23. 31; 36, 21; 38, 20 (l. jedoch וְאֵלִי S. 688). 22; 41, 1. Da in 22 Stellen die Metrik die Nichtbetonung der Partikel verlangt, in 21 sogar in Übereinstimmung mit der massorethischen Accentuation, so dürfte die Emendation in אֵלִי in den zwei genannten Stellen, wo die Metrik ihre Betonung erfordert, begründet erscheinen.

5. אִם und וְאִם stets unbetont, nicht nur

a) vor einer betonten Silbe, als 6, 5 (metr. S. 647) 12^{a}. 13; 8, 6; 9, 23; 11, 2. 14; 17, 16; 24, 25; 31, 20. 24. 31. 36; 33, 23. 32; 34, 32; 36, 12, in Summa 17 Stellen, sondern auch

b) vor nicht betonten Silben, als 4, 17; 6, 6. 12^{b} (l. נַחְוֵשׁ הוּא S.* 647). 28. 30; 7, 4. 12; 8, 3. 4. 5. 18; 9, 3. 15. 16. $19^{a.b}$. 20. 27. 30 (V. 29 und 30 sind 2 fünftonige, deren erste Hälfte die kürzere ist S. 651*); 10, 4. 5^{b} (l. kijme). 14, 15; 11, 7 (metr.). 10, 13; 13, 8 (S. 655). 9^{b} (בו nach LXX zu streichen S. 655). 10; 14, 5. 7. 8. 14; 16, 6; 17, 13; 19, 5; 20, 6.

12; 21, 6 (l. nach Vulg. וְאָנֹכִי אם־זכרתי S.* 664); 22, 23; 27, 4[a.b]. 5. 10. 14. 16; 30, 24; 31, 5. 7. 9. 13. 16. 19. 21. 25. 26. 29. 33. 38. 39; 33, 5 (S. 680); 34, 17; 35, 6. 7; 36, 8 (b. יִלְכְּדוּן S.* 683). 11 (29 s. unter אַף); 37, 13[a.b.c]. 20; 38, 4. 18. 33; 39, 9 (S. 689). 10. 13. 27; 40, 9. 27, in Summa 78 Stellen dazu a. 17 = 95 Stellen übereinstimmend mit der massorethischen Accentuation bis auf 6, 5 und 11, 7 (36, 29 vgl. אַף). Für Herstellung der regelmäßigen Verse sind zwei geringe Emendationen erforderlich.

6. אַף und וְאַף unbetont: 4, 19 (metr. S. 645); 15, 4; 19, 4 (b. מִשְׁוֹנֹתַי S.* 662); 32, 10. 17[a.b]; 34, 12 (17); 36, 16; 37, 1. 11. Von den 10 Stellen sind 9 für die Nichtbetonung entscheidend. Die massorethische Accentuation weicht nur 4, 19 und 34, 17 (הַאַף) ab.

Folgt eine tonlose Partikel nach, so scheint in Betracht der unleugbaren Neigung zur Ascendenz in der Betonung [1]) angemessener, die zweite zu betonen, wenn keine Tonsilbe nachfolgt, so אף־אֵם 36, 29; אף־כִּי 9, 14; 15, 16; 25, 6; 35, 14; אף־עַל 6, 27; jedoch אף־על־זֶה 14, 3. Dagegen betonen die Massorethen, abgesehen von 14, 3, stets die erste Partikel. Metrisch wird durch die Betonung der zweiten Partikel ein besserer Rhythmus hergestellt.

In den Psalmen läßt es die massorethische Accentuation unbetont in 16, 6. 7; 44, 10; 65, 14; 68, 17; 74, 16; 77, 17. 18; 89, 6. 12. 28; 93, 1; 108, 2; 119, 3; sie betont es in 18, 49; 58, 3; 68, 19; 77, 17; 119, 3. Dagegen muß es metrisch in 16, 6. 7; 74, 16 = 89, 12; 77, 18 betont werden, in den übrigen Stellen unbetont bleiben. Diese Inkonsequenz läßt sich aus der Verschiedenheit der Schriftsteller und der Zeiten erklären.

7. בַּל unbetont 41, 15. In den Psalmen 10, 4. 6. 11; 16, 2. 4[b.c]. 8; 17, 3[b.c]; 21, 3. 8; 30, 7; 46, 6; 49, 13; 58, 9;

---

1) Vgl. „Grundzüge des Rhythmus", § 4, S. 16.

140, 11. 12; 141, 4. In allen diesen Stellen hat die massorethische Accentuation die Partikel unbetont gelassen, eine Konsequenz, die bei Psalmen der verschiedensten Schriftsteller aus verschiedenen Zeiten nicht gebilligt werden kann, zumal die späteren Psalmisten statt בַּל, vielleicht aus metrischen Gründen, לֹא einsetzen; man vgl. 10, 6; 16, 8; 30, 7; 46, 6; 93, 1 mit 62, 3; 112, 6; vgl. auch 58, 9 mit Ḥ. 3, 16; hierüber an anderer Stelle.

8. גַּם und וְגַם unbetont: 7, 11; 12, 3; 13, 2. 16; 15, 10 (2mal); 16, 19; 18, 5 (metr.); 19, 18; 21, 7; 23, 2; 24, 19; 28, 27 (Schlußverkürzung S.* 673) 30, 28; 31, 28; 33, 6; 41, 1 (metr., es muß daselbst nach dem Sinne und nach LXX (οὐδέ) הֹגַם־לֹא gelesen werden S.* 691). Nur in 18, 5 und 41, 1 weicht die massorethische Accentuation ab; in 16, 4 erscheint die massorethische Accentuation auch metrisch berechtigt, weil an dieser Stelle allein die längere Form אִכְזְבוּ gebraucht wird, während in den übrigen Stellen nach גַּם nur die kürzere Form אִכְזְבוּ eintritt (7, 11; 13, 2; 33, 6). Mit der Betonung von גַּם an dieser Stelle würde der Doppelvers aus einem regelmäßigen achttonigen und einem *sechstonigen* bestehen (S. 660).

9. הֵן stets unbetont (S. 640 sind einige Stellen übersehen worden): 8, 19. 20; 9, 11 (metr.). 12 (metr.); 12, 14. 15; 13, 1. 15; 19, 7; 21, 16. 27; 23, 8 (metr.); 24, 5 (metr.); 25, 5 (metr.); 26, 14; 27, 12 (metr.); 28, 28 (metr.), 32, 11 (metr.); 33, 6. 10 (metr.). 12. 29; 36, 5. 22. 26. 30; 40, 4. 23; 41, 1 — 28 Stellen, in nicht weniger als 14 abweichend von der massorethischen Accentuation. In dieser wird die Partikel bald betont, selbst vor einer betonten, wie 21, 16; 23, 8, bald nicht betont, selbst von einer nicht betonten, wie 13, 15; 19, 7; 24, 5; 36, 30; 41, 1. In den beiden fast identischen Versen 4, 18 und 15, 15 verlangt das Metrum die Betonung der Partikel; doch scheint die LXX הֵנָּה gelesen zu haben. Die Vulg. übersetzt es mit ecce, der gewöhnlichen Übersetzung von הִנֵּה 4, 3; 5, 27; 16, 19; 33, 2; 40, 15, während sie הֵן

verſchieden je nach dem Zuſammenhang überſetzt, bald mit si 9, 11. 12; 12, 14. 15; 13, 15; 23, 8, bald mit enim 8, 19; 32, 11, mit certe 21, 27; mit quia 33, 10, mit ergo 33, 12, mit verumtamen 21, 16 (auch für הִנֵּה 33, 7). In einigen Stellen, wo הֵן von den LXX mit *ἰδού* und von der Vulg. mit ecce überſetzt wird wie 13, 1; 26, 14; 28, 28; 33, 29; 36, 22. 26 iſt auch metriſch die Lesart הִנֵּה ſtatt הֵן zuläſſig, mit Ausnahme von 19, 7; 27, 12; in 33, 6 und 41, 1 hat es auch die LXX nicht mit *ἰδού* überſetzt und kann metriſch auch nur הֵן geleſen werden.

10. כִּי und וְכִי die am häufigſten (abgeſehen von לֹא und וְלֹא) vorkommende Partikel bleibt metriſch unbetont

a) vor betonter Silbe eines Begriffswortes: 3, 25 (metr.); 5, 25; 6, 12; 7, 7. 16; 8, 9^{b} (metr.); 15, 31; 19, 21 (metr.); 27, 8^{b} (metr.); 29, 11 (metr.): 30, 26 (metr.); 31, 12 (metr.); 23 (metr. Tl.). 25^{a}; 32, 18 (ſ. unten); 34, 3 (metr. Tl.)). 11 (metr.); 35, 15; 36, 31 (metr. Tl.); 39, 11. 15. 24 (metr. Tl.); 40, 20; 42, 2. In dieſen 24 Stellen weicht die metriſche Accentuation von der maſſorethiſchen nach der Baerſchen Ausgabe in 13 und nach der Theileſchen in 10 Stellen ab.

b) כִּי bleibt metriſch unbetont, wenn eine einſilbige Partikel oder Pronomen nachfolgt. Bei der Neigung der Ascendenz in der Betonung könnte in dieſem Falle nur die zweite betont werden. In einigen Fällen muß ſogar auch die zweite unbetont bleiben, wenn auf dieſe eine betonte Silbe folgt. Hierher gehören:

כִּי־אָז 11, 15 (metr. Tl.); 22, 26 (metr. Tl.); 38, 21.

כִּי־הִוא 5, 18 (metr.); 11, 11; 31, 11.

כִּי־כָל־עוֹד 27, 3; כִּי־כָל דְּבָרָיו 33, 13 (metr.); כִּי־כָל תּוֹכָל 42, 2.

כִּי־יֵשׁ 11, 18; 14, 7 (metr.); 28, 1 (metr.) כִּי־כֵן 9, 2.

כִּי־לֹא vgl. S. 13. כִּי־מָה 21, 21 (metr. S.* 664);

27, 8 (metr. mit Anfangsverl. S.* 673); כי־עם־ 5, 23 (metr.).

כי־עוד 36, 4; כי־על־זה 36, 21 (metr.).

Zu diesen 18 Stellen kommen die 15 oben (S. 13) angeführten in der Verbindung von כי־לא hinzu. In der masorethischen Accentuation zeigt sich bei diesen eine unbegreifliche Inkonsequenz.

c) כי bleibt unbetont auch vor einer unbetonten Silbe von Begriffswörtern und mehrsilbigen Partikeln: 3, 12 (metr.). 13. 24; 4, 5 (metr.) [1]); 5, 2. 7. 24; 6, 3. 4 (metr.). 11^a. 11^b [2]). 20 (S.* 647). 21; 7, 12. 13. 17^a (metr.). 17^b [2]). 21; 8, 6. 8 (metr.). 9^a; 9, 16 (V. 15 und 16 zwei fünftonige S.* 651). 18 (b. מְמְרוּרִים S.* 651); 10, $3^{a.b}$. 6 (S.* 652). 9; 11, 6. 16; 12, 2; 13, 9. 18. 19. 26; 14, 16; 15, 5 (metr. Tl.). 13. $14^{a.b}$. (16 אף־כי s. oben). 23. 25. 27. 34; 16, 3 (metr.). 22; 17, 4; 18, 8; 19, 6. 28. 29; 20, 5. 19; 21, 15^a. 15^b [2]). 28 (metr.). 30; 22. 2. 3^a (metr.[2]). 3^b. 5. 29; 23, 10. (14 s. u.); 24, 17^a (metr.[2]). 17^b; 25, (6 אף־כי s. oben (S. 16)); 27, $8^{a.b}$ (metr.). 9; 29, 12; 30, 11. 23; 31, 21. 25^b. 26 (metr.) 28. 29. 34 (metr.); 32, 16^b (metr.[2]); 33, 12. 14. 32; 34, 5. 9. 19. 31 (s. u.). $33^{a.b}$. 37 (metr.); 35, 3. (14 אף־כי s. oben); 36, 4. 9 (metr. S. 683). 10. 13 (metr.). 21 (metr.). 24. 27; 37, 4. 6 (metr.). $20^{a.b}$ (metr.); 38, 5 (metr.). 20^a (metr.[2]). 40 (S. 689); 39, 12. 14. 17. 27 (s. u.); 40, 14. 23; 41, 2 in Summa 109 Stellen und mit denen unter a (24) und b (33) gezählten = 166 Stellen, in welchen die Partikel כי metrisch unbetont bleiben muß. Die fünf Emendationen im konsonantischen Text, welche hierdurch er-

1) Hier im M. T. כִּי עַתָּה, während die 7 anderen Stellen (3, 13; 6, 3. 21; 7, 21; 8, 6; 13, 19; 14, 16) כי unbetont haben.

2) Für die Widersprüche in der masorethischen Accentuation besonders beachtenswert.

fordert werden, verlangt schon der Sinn und haben meistenteils ihre Stütze in der Übersetzung der LXX:

In Kap. 6, 20 muß entweder nach LXX (οἱ ὁρῶντες) בְּשׁוּ לִרְאוֹת כִּי־בִטְחוּ gelesen werden, oder nach dem Zusammenhang בְּשׁוּ כִּי־בִטְחוּ לְרִיק (39, 16. Lev. 26, 16); in Kap. 23, 14 l. statt כִּי nach LXX (διὰ τοῦτο) לָכֵן; in Kap. 32, 8 l. פִּי מִלֹּאתִי מִלִּים (Gr. § 144. 4. a), welches dem Parallelismus allein entspricht, die so ähnlichen Wörtchen konnten leicht verwechselt werden; in Kap. 34, 31 ist der allgemein als korrumpiert angenommene Vers dem Zusammenhange nach zu emendieren in: כִּי־אֶל־אֱלֹהַּ אֱמֹר נָשָׂאתִי וְאִם־חָטָאתִי לֹא־אֹחֵבֶל עוֹד (S.* 681); in Kap. 39, 27[b] l. nach LXX (γὺψ δὲ) וְכִי־עַיִט יָרִים קִנּוֹ, so daß עיט, synonym mit נשר, dem Parallelismus entspricht.

Nach der massorethischen Accentuation wird die Partikel כי verhältnismäßig in weit mehreren Stellen vor betonter als vor nichtbetonter Silbe betont, während der ascendierende Rhythmus doch jedenfalls ein umgekehrtes Verhältnis erwarten läßt. Es wird hierdurch die bereits oben ausgesprochene Vermutung bestätigt, daß die Besorgnis, es könnte die kleine Partikel nicht deutlich genug bei der Recitation ausgesprochen werden, der Grund ihrer Betonung sei. Für die deutliche Aussprache dienen offenbar auch Metheg, Paseq u. a. Zeichen. Daß aber eine derartige Betonung nicht der ursprünglichen Schrift eigen gewesen sein könne, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Daß in den Psalmen, namentlich in den späteren, כי vor unbetonter betont wird, ist sehr wahrscheinlich, so im zweiten Halbvers des Ps. 136.

11. כל und וכל. Auch dieses Wort, obwohl keine Partikel, teilt wahrscheinlich infolge seines häufigen Gebrauchs und seiner Kürze die metrische Eigenschaft der tonlosen Partikeln. Es bleibt unbetont a) vor betonter Silbe: 9, 28 (vor metr. bet. עִצְבָתִי); 12, 9. 10[a]; 13, 27; 20, 26; 27, 3. 10; 28, 21; 30, 23; 33, 11 (= 13, 27). 29; 34, 15; 37, 24 (= 9, 28). — b) vor unbetonter Silbe: 8, 12; 12, 10[b]; 14, 14; 19, 19; 28, 3; 31, 12; 37, 7;

38, 7; 39, 8; 40, 11. 12. — In sämtlichen 23 Stellen stimmt die metrische Accentuation mit der massorethischen überein, auch wo כל mit einem Präfixum verbunden ist, wie 27, 10; 28, 3; 31, 12. Nur wo es als ein absolutes Nomen gebraucht wird, muß es betont werden, wie כֻּלּוֹ 24, 24. Ps. 14, 3; 49, 18; vgl. Prov. 30, 30. 2 Sam. 23, 5. Jer. 13, 7 [1]); mit Suffixen wird es wie die Partikeln im gleichen Falle stets betont: 21, 23; 27, 12; 34, 13. 19; 38, 18. In der Verbindung כל הַשָּׁמַיִם: 28, 24; 37, 3; 41, 3 muß es metrisch wegen des nachfolgenden Artikels betont werden [1]), obwohl dieser in der Bedeutung „ganz" nicht fehlen konnte. Nach tonlosen Partikeln wird כל betont, wenn keine Tonsilbe nachfolgt, wie 13, 1; 41, 26$^{a.b}$ (metr.); folgt eine solche nach, so bleibt es unbetont wie 27, 3; 33, 29.

12. כֵּן unbetont: 5, 27; 7, 3 (metr.). 9 (metr.); 8, 13; in den Psalmen schwankend; metrisch unbetont: 48, 6. 9. 11 (Leitfaden der Metrik. Halle 1887. S. 13) und 90, 12; dagegen betont: 63, 3. 5; 127, 4.

Stets betont in der Zusammensetzung

לָכֵן 20, 2; (23, 14 s. oben); 32, 10; 34, 10. 25; 37, 24, und nach tonlosen Partikeln wie

כִּי־כֵן 9, 2; כִּי־לֹא־כֵן 9, 35 (Ps. 1, 4. 2 Sam. 23, 5)

עַל־כֵּן 6, 3; 9, 22; 17, 4; 20, 21; 22, 10; 23, 15; 32, 6; 34, 27; 42, 6.

13. עַד stets unbetont: 5, 9; 7, 19; 8, 2; 9, 10$^{a.b}$; 14, 6. 12. 13. 14; 18, 2; 19, 2; 22, 23; 23, 3; 26, 10; 27, 5; 31, 12; 32, 11; 34, 36; 38, 11. 16. 18; in 22 Stellen übereinstimmend mit der massorethischen Accentuation; daher 8, 21 עַד יִמְלֹא zu lesen. In 19, 24 und 20, 4 jedoch betont in der substantivischen Bedeutung „Ewigkeit". הֵן־עַד 25, 5 betont, weil eine unbetonte Silbe nachfolgt; doch 11, 7^{b} dagegen unbetont.

14. עַל und וְעַל unbetont: 4, 13. 15; 5, 10$^{a.b}$. 27$^{a.b}$. 28; 8, 16.

---

1) Vgl. Beiträge zur hebr. Metrik. N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. 2. Abtl. 1891. S. 349. 409.

17; 9, 33; 10, 2. 3. 7; 12, 21; 13, 27; 14, 16. 17; 16, 11. 14. 16 (metr.). 17 (metr.); 17, $8^{a.b}$. 16; 18, (8 f. וַעֲלֵי S. 661). 17; 19, 8; 20, 11; 21, 5. 26. 31; 22, 24. 26. 28; 23, 2; 24, 18. 23; 25, 3; 26, $7^{a.b}$. 10; (27, 10 f. unten); 31, 5. $9^{a.b}$. 21; 33, 15. 19. 27; 34, (6 f. וַתֵּלִי S. 681). 15. 21. $29^{1.2}$. 36. 37; 36, 21. 32. 33; 37, 3. 12. 16. 22; 38, 6. 26. 32; 39, (9 f. עֲלֵי S. 689. 14 f. וַעֲלֵי S. 689). 27. 28; 41, 25. 26.

In dieſen 67 Stellen ſtimmt (mit Ausnahme von 16, 16. 17) die metriſche Betonung mit der maſſorethiſchen überein, nur verlangt die metriſche zur Herſtellung der regelmäßigen Verſe, daß in 7 Stellen (18, 8; 21, 32; 34, 6; 38, 20; 39, 9. 14. 28) ſtatt עֲלֵי, welches vor einer unbetonten Silbe betont wird, (ſ. unten), geleſen werde. In 27, 10^{a} muß אם־עַל betont werden, weil eine unbetonte nachfolgt.

15. עִם unbetont: 3, 14. 15; 5, 23; 16, 21; 25, 4; 26, 10; 27, 11. 13; 28, 4; 29, 18; 30, 1; 31, 5 (S. 677); 33, 29; 34, $8^{a.b}$. 9; 40, 2. In ſämtlichen 16 Stellen ſtimmt die metriſche Betonung mit der maſſorethiſchen überein. Auch nach einer tonloſen Partikel bleibt dieſe unbetont, ſelbſt wenn eine unbetonte Silbe nachfolgt, wie 3, 15^{a} und 5, 23, bei welchen auch die erſte Partikel metriſch unbetont bleiben muß.

16. פֶּן unbetont: 32, 13; 36, 18; öfter in den Proverb.: 5, 6. 9. 10; 9, 8; 20, 13; 24, 18; 25, 16; 26, 4. 5; 30, 6. 9^{b}. 10, überall auch im M. T. unbetont mit Ausnahme von 30, 9^{a}. In den Pſ. 50, 22; 59, 12; 91, 12 und ſonſt in der Proſa ſtets unbetont. Demnach muß auch Pſ. 2, 12 in der erſten Hälfte als fünftoniger Vers geleſen werden, anders als im Leitfaden der Metrik Text S. 2 angenommen worden iſt.

II.

Die zweite Klaſſe umfaßt diejenigen einſilbigen Partikeln und Pronomina, welche vor unbetonter Silbe ſtets betont werden, dagegen vor betonter Silbe unbetont ſind. Dahin gehören:

1. אֵין a) betont vor unbetonter: 5, 9^b = 9, 10^b; 6, 13; 10, 7; 11, 3. 19; 12, 3 (b. וְאֶת מִי־אֵין, über אֵת als Präpoſition vgl. unten S. 28); 18, 20; 20, 21 (metr., der M. T. in Widerſpruch mit 18, 20); 24, 7; 26, 6; 31, 19; 34, 22^b; 41, 25 (metr.). In ſämtlichen 14 Stellen muß אין metriſch betont werden; ebenſo auch 28, 14, wo das Wort אמר aus dem erſten Halbvers verſchrieben iſt und geſtrichen werden muß. Eine Ausnahme macht 5, 4^b, wo es metriſch nicht betont werden kann.

b) Nicht betont vor betonter Silbe: 5, 9^a = 9, 10^a; 22, 5; 34, 22^a (metr. Thl.). Das ſubſtantiviſche אַיִן wird ſtets betont: 3, 9; 33, 33; 35, 15.

Auch in den Pſalmen wird dieſelbe Regel über die Betonung von אין meiſtenteils beſtätigt: 7, 3; 14, 1^a. 14, 3^b (metr. unbetont[1])). 4^a (metr. unbetont). 4^b [1]); 18, 42; 22, 12; 50, 22; 53, 2. 4 = 14, 1. 3; 71, 11; 72, 12; 79, 3; 86, $8^{a.b}$; 88, 5 (unbetont wegen ſchwacher Theſe); 104, 25; 105, 37; 107, 12; 142, $5^{a.b}$; 144, $14^{b.c}$; dagegen 144^a (metr. unbetont).

2. הִנֵּה a) betont vor unbetonter: 4, 3; 16, 19; 33, 7; b) unbetont vor betonter: 5, 27; 13, 18; 32, 12 (metr.); 33, 2; 40, 15 (mit Anfangsverl.). 16. Eine Ausnahme macht 32, 19, wo wahrſcheinlich הֵן geleſen werden muß; die LXX hat es überhaupt gar nicht geleſen. In den Pſalmen und Proverb. kommt es nur ſelten vor.

3. מה und ומה. Nachdem oben bereits die Nichtbetonung von כי und וכי feſtgeſtellt worden iſt, läßt ſich jetzt auch die Betonungsbeſchaffenheit von מה und ומה näher beſtimmen. Denn da beide Partikeln oft in demſelben Satze oder Verſe vereinigt ſind, ſo kann erſt nach Feſtſtellung der Beſchaffenheit der einen auch die der anderen geregelt werden. Im M. T. iſt mit der gewöhnlichen Inkonſequenz bald die eine oder die andere betont, oder auch beide, wodurch oft der metriſche Vers zerſtört wird. Übrigens ſind hier die Schwierigkeiten für Aufſtellung

1) Die richtige Betonung iſt im Leitfaden der Metrik Text S. 8 angegeben.

beſtimmter Regeln nach dem Prinzip der metriſchen Versbildung weit größer als bei irgendeiner anderen Partikel. Durch eine Unterſcheidung in der Bedeutung dieſer Partikel als Pronomen interrogativum, Relativum oder als Interjektion läßt ſich für ihre Betonung keine Regel ermitteln. Auf die Vokaliſation der Partikel kann natürlich gar kein Gewicht gelegt werden, zumal die metriſchen Unterſuchungen immer von einem nicht vokaliſierten Texte ausgehen müſſen (ſ. unten). Auch die Unterſcheidung von מה und ומה, welche in einigen Stellen für die regelmäßige Versbildung günſtig ſcheint, reicht nicht aus und iſt um ſo weniger anzunehmen, als bei den anderen Partikeln die Hinzufügung des Waw keinen Unterſchied in der Betonung bewirkt. Der leichteren Überſicht und Beurteilung wegen mögen ſie hier getrennt angeführt werden; beide werden betont vor einer unbetonten Silbe.

a) ומה: 3, 12^{b} (metr.); 6, 11^{b} (metr.). 24^{b} (metr., Schlußverlängerung). 25^{b} (metr.); 7, 21^{a}; 15, 12^{b}; 21, 15^{b}; 22, 17^{b} (b. שדי־לְמוֹ); 25, 4$^{a.b}$ (metr., ein achttoniger V.); 31, 1. 14^{a}; 34, 33^{c} = 13 Stellen. Eine Ausnahme macht 9, 2, wenn man nicht eine Anfangsverlängerung im zweiten Abſchnitt annehmen will, wie 6, 11. 25.

b) Ebenſo das einfache מה: 6, 11^{a} (Anfangsverlängerung). 25 (ebenſo); 7, 17^{a}. 20^{a} (S. 649); 11, 8$^{a.b}$ (ein achttoniger V.); 15, 9. 12. 14 (alle drei metr. und gegen den M. T. entſcheidend); 21, 15^{a} (metr.); 26, 2 u. 3 (metr.); 27, 8 (metr., Anfangsverlängerung); 31, 14 (b. יקוֹם־אֵל; 40, 4 = 14 Stellen; a + b = 27 Stellen. Ebenſo wird מה betont nach tonloſen Partikeln: עַל־מָה 10, 2 (metr.); (13, 14 zu tilgen S. 655); 38, 6. — כִּי־מָה 11, 21 (metr., Schlußverlängerung); 27, 8 (metr. aus doppeltem Grunde ſ. oben S. 18. b); אֲר־מָה 16, 3 (metr. S. 660); 37, 7 (metr.).

Dasſelbe gilt von לָמָּה, welches überall betont werden muß: 3, 11. 20 (S. 643—644); 7, 20; 10, 18; 13, 24 (metr.); 19, 22; 27, 12 (b. לָמָּה זֶּה־הֶבֶל);

ebenso in den Psalmen: 10, 1; 22, 2; 43, 2 (metr.); 44, 24. 25; 74, 1; 80, 13.

c) Unbetont bleibt מה und ומה vor betonter Silbe, nicht bloß 26, 14[b]; 31, 2 (metr.); 34, 4, wo auch im M. T. eine Tonsilbe nachfolgt, sondern auch, infolge der notwendigen Zurückziehung des Accents im nachfolgenden Worte, in 23, 5[b] (metr. Thl.); 19, 28 (b. מה־נִּרְדְּף לוֹ); 35, 3 (b. מה־יִּסְכֹּן לָךְ). 6 (b. מה־תִּפְעַל־בּוֹ). 7[a] (b. מה־תִּתֶּן לוֹ); 37, 19. Eine Ausnahme macht die Phrase מה־תִּעְשֶׂה 9, 12; 35, 6; vielleicht sind infolge des häufigen Gebrauchs derselben beide Worte zu einem eng verbunden worden; auch im M. T. ist die Aspiration des Taw fortgefallen, wenn überhaupt hierauf Gewicht gelegt werden kann. Dagegen macht מה־מִּנִּי 16, 6 keine Ausnahme, da wieder eine Partikel folgt, welche zu diesem Zwecke verkürzt zu sein scheint.

4. מי und ומי a) betont vor unbetonter Silbe: 4, 2; 5, 1; 9, 4 (ein achttoniger V. S. 650). 12[a]. 19; 11, 10; 12, 9; 21, 31[a] (metr.) [b]. (ein achttoniger V. S.* 664); 23, 13 (Anfangsverlängerung); 24, 25 (b. אִם־לֹא־אֶפְר); 25, 3; 26, 4[a.b]. 14 (S. 670); 29, 2 (metr. S.* 674); 34, 13[a] (mit Anfangsverlängerung, doch wahrscheinlich l. מִי פָקַד עָלָיו־אָרְצָה[1]) vgl. 31, 14; 36, 23. Hos. 12, 3; Jes. 24, 21; 27, 3. Jer. 9, 24; 44, 13; so scheinen auch LXX und Vulg. gelesen zu haben, obwohl unrichtig übersetzt). 18 (l. מִי אָמַר לְמֶלֶךְ בְּלִיָּעַל, wodurch der Sinn und das Metrum in Ordnung ist). 29[a.b]; 36, 22. 23[a.b] (ein achttoniger V. S.* 684); 38, 25 (mit Anfangsverlängerung S.* 688). 28 (b. אֹר־מִי). 29 (ein achttoniger V. S.* 688). 36 (metr., Schlußverlängerung). 37[a] (metr.). [b] (ein achttoniger V. S.* 691). 6 (Schlußverlängerung S.* 691) = 33 Stellen. Eine Ausnahme wäre 9, 12[b], wenn man nicht etwa מִי־יֹאמַר betonen wollte, was sich leicht rechtfertigen

1) „Wer sucht heim auf Erden?" d. h. wer führt sonst das Richteramt auf Erden, als Er allein?

ließe. Die Zahl der achttonigen Verſe mitten in der Strophe iſt hierdurch um drei vermehrt (38, 29. 37; 41, 5 S. 638. 4), was jedoch angemeſſener erſcheint, als willkürlich die Partikel bei gleichen Verhältniſſen bald zu betonen, bald nicht zu betonen.

b) מִי bleibt unbetont vor betonter Silbe: 4, 7 (metr.); 9, 24^{c}; 12, 3 (b. וְאֶת מִי־אֵין, אֶת als Präpoſition betont, vgl. 35, 4. S.* 654); 13, 19; 17, 3; 34, 7. 13^{b}; 38, 2 (metr.). 5^{a}, in 5^{b} iſt eine Hebung zu viel. 6^{b} (b. אוֹ־מִי־יָרֹד); 41, 2 (metr.) = 16 Stellen.

Stets unbetont bleibt מִי in der Verbindung von מִי־יִתֵּן: 6, 8; 11, 5; 13, 5; 14, 4. 13 (metr.); 19, 23$^{a.b}$; 23, 3; 31, 31. 35 (metr.); in 29, 2 zweifelhaft, da auch כִּירְחֵי קֶדֶם betont werden kann. In Summa = 53 Stellen, in 15 abweichend vom M. T.

5. Zu dieſer Klaſſe gehören auch die poetiſchen Formen: אֵלַי, בְּלִי, בְּמוֹ, כְּמוֹ, לְמוֹ, מִנִּי, עָלַי, עֲדִי, welche, wie wir bereits in den „Grundzügen des Rhythmus“ (S. 107—117) nachgewieſen haben, vor betonter Silbe unbetont bleiben, dagegen vor unbetonter betont werden. Hier wollen wir uns auf das Buch Hiob beſchränken und mehrere daſelbſt überſehene Stellen hinzufügen.

a) אֵלַי findet ſich überhaupt nur im Hiob in 4 Stellen: 3, 22; 5, 26; 15, 22; 29, 19, ſtets vor betonter Silbe und daher unbetont; doch iſt wahrſcheinlich 32, 21^{b} וְאֵלֵי אָדָם und 38, 20^{a} אֵלֵי גְבוּלוֹ zu leſen, wodurch das Versmaß hergeſtellt wird.

b) בְּלִי und מִבְּלִי vor betonter unbetont: 4, 11; 6, 6; 8, 11; 18, 15; 24, 7. 10; 30, 8; 31, 19. 39; 33, 9; 34, 6; 36, 12 (metr.); 38, 2 (metr.); 39, 16; 41, 25; 42, 3 = 16 Stellen und in 14 mit dem M. T. übereinſtimmend. In der Verbindung בְּלִי־לֵב (24, 7. 10; 31, 19) war wahrſcheinlich die Vorſchlagsſilbe wegen des ſich wiederholenden weichen l-Lauts als Theſe zu ſchwach.

Vor unbetonter Sibe betont: 24, 8; 41, 18 (Anfangsverlängerung).

c) עֲדֵי unbetont vor betonter: 7, 4; 20, 5.

d) עֲלֵי unbetont vor betonter: 6, 5[a]; 7, 1; 8, 9; 9, 26; 15, 27; 20, 4; 29, 7; 30, 4; 36, 28 (b. עלי־אָדם רָב); 41, 22.

Vor unbetonter betont: 16, 15 (S. 660); 18, 10; 29, 3 (b. לאורוֹ אלך־חֹשֶׁךְ)[1]. 4 (ein achttoniger V., Schlußverlängerung); 33, 15[2]. Außerdem muß an einigen Stellen des Versmaßes wegen על in עלֹי emendiert werden, so 5, 10[a] (sekundär S. 645); 18, 8[b] (S. 661); 21, 32[b]; 39, 9[b] (S. 689). 14[b] (das.). 28[b] (das.).

e) מִנִּי unbetont vor betonter: 6, 16; 7, 6; 9, 2. 25; 11, 9; 12, 22; 14, 11; 15, 22. 30; 16, 16; 18, 17; 20, 4[a.b] (metr.); 28, 4; 30, 30; 33, 18. 23. 30. Mit Ausnahme einer Stelle (20, 4[b]) stimmt in den übrigen 17 Stellen die metrische Accentuation mit der massorethischen überein.

Vor unbetonter wird מִנִּי betont 31, 7, wo der Artikel zu diesem Zwecke hinzugefügt ist[3], und ebenso 37, 9 ist wohl מִנִּי הַחֹדֶר zu lesen, da מִן für sich allein, welches im poetischen Teil des Hiob nur noch 30, 8 vorkommt, überall tonlos auch vor unbetonten Silben bleibt; vgl. Ps. 10, 18; 30, 4; 45, 9; 104, 7. 35; 148, 7 und in unzähligen Stellen auch nach der massorethischen Accentuation. מֶנִּי, welches sich nur am Versschlusse findet, wird stets betont: 21, 16; 22, 18; 30, 10; vgl. Ps. 18, 23; 139, 19.

6. Eine gleiche Eigenschaft haben auch die poetischen Formen במו, כמו, למו, welche meistenteils vor betonter Silbe stehen und unbetont bleiben.

a) בְּמוֹ nur vor betonter 9, 30; 16, 5; 19, 16; 37, 8; auch 16, 4 ist nach LXX במו־רֹאשׁ zu lesen (S. 660).

---

1) Vgl. Beiträge zur Metrik. N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. 2. Abtl. 1893. S. 609.

2) Das. S. 608.

3) Vgl. Über den Gebrauch des Artikels in der Poesie. N. Jahrb. f. Philol. u. Päd. 2. Abtl. 1891. S. 349[b].

b) כְּמוֹ vor betonter: 6, 15; 10, 20. 22; 12, 3; 14, 9; 19, 22; 28, 5; 40, 17; 41, 16; vor unbetonter und betont: 31, 37 (metr.); 38, 14.

c) לְמוֹ vor betonter: 27, 14; 38, 40; 40, 4; vor unbetonter und betont 29, 21.

7. Die gleiche Eigenschaft mit den genannten teilt auch das Wort פְּנֵי, welches auch meist in der Bedeutung einer Präposition gebraucht wird. Es bleibt unbetont vor betonter Silbe: 5, 10[a] (sekundär s. עלי); 16, 14; 18, 17; 24, 18; 26, 10; 32, 21; es bleibt sogar in den ersten 5 Stellen auch nach der tonlosen Partikel עַל unbetont, was bei den anderen tonlosen, abgesehen von עִם, nicht zutrifft; vgl. S. 14. Dagegen wird es vor unbetonter Silbe betont, namentlich wo seine substantivische Bedeutung noch vorherrscht: 5, 10[b]; 9, 25 (metr., substant.); 26, 9 (metr., substant.); 34, 19 (substant.); 35, 12; 38, 30 (substant.); 41, 5 (substant.).

8. שִׁם betont vor unbetonter: 3, 17[a.b]; 35, 12; 40, 20. Hiermit stimmt Ps. 36, 13; 104, 17; 133, 3; 137, 3; 139, 10. Unbetont vor betonter: 3, 19 (metr.); 39, 30 (metr.); vgl. Ps. 14, 5 (Leitfaden Text S. 8); aber auch vor unbetonter 23, 7 (S. 667), welches als Ausnahme angenommen werden muß; vgl. auch Ps. 132, 17 (Grundzüge S. 184).

9. אֵת als Präposition kommt zu selten vor, als daß sich eine Regel über die Betonung desselben aufstellen ließe. In 12, 3 (וְאֵת מי־אין כמו־אלה) scheint es metrisch betont werden zu müssen. (s. oben S. 26), ebenso 35, 4 (b. וְאֵת רעיך עמך); doch ist in letzterer Stelle wahrscheinlich nach LXX (*καὶ τοῖς τρισίν σου φίλοις*) וְאֶת־שְׁלֹשֶׁת רעיך עמך zu lesen. Dagegen müßte es 36, 7 nach der Emendation (S. 683) unbetont bleiben. In den Psalmen bleibt es unbetont: 12, 3; 35, 1[a.b]; 78, 8; 105, 5, 125, 5; 127, 5 (Schlußverl.); 141, 4; 143, 2. In der Mehrzahl dieser Stellen hat את unzweifelhaft die Bedeutung einer Präposition. In 118, 23 ist מאת יהוה היתה־זאת zu betonen, was durch Zusammensetzung der Präposition erklärlich ist; dagegen muß die Zurückziehung des Tones in היתה (nach Grundzügen S. 32 *γ*.)

unterbleiben. An einer Stelle 105, 42[b] ist אֶת (sic), aber nur in der Baerschen Ausgabe, betont. Daß את als Objektsbezeichnung, welches überhaupt in der Poesie selten gebraucht wird, immer unbetont bleibt, braucht wohl nicht auseinandergesetzt zu werden.

10. יְהִי und תְּהִי auch diese Verbalformen scheinen die Eigenschaften dieser Klasse zu teilen, vielleicht wegen ihrer Kürze und des Mangels einer konkreten Bedeutung. Sie bleiben unbetont vor betonter Silbe 3, 4[a]; 6, 10 (metr.); 21, 2; dagegen betont vor unbetonter 20, 23; 24, 14; 27, 7; doch sind der Stellen zu wenige, als daß eine sichere Regel hierüber sich aufstellen ließe; jedenfalls macht 3, 7 eine Ausnahme.

III.

Die dritte Klasse umfaßt diejenigen Partikeln und Pronomina, welche an sich betont sind und rücksichtlich der Betonung mit den Begriffswörtern gleiche Eigenschaften haben. Dahin gehören:

1. אָז stets betont: 3, 13 (Schlußverlängerung S. 643); 9, 31; 11, 15 (Schlußverl. S. 653); 13, 20; 22, 26; 28, 27; 33, 16 (S. 680); 38, 21; ebenso auch Ps. 2, 5; 19, 14; 51, 21; 89, 20; 119, 6; 126, 2. 3. Ex. 15, 15. Jud. 5, 11.
2. אֲנִי stets betont: 7, 11; 9, 20. 21; 13, 2. 13; 15, 6; 29, 15; 32, 10. 17; 33, 6; 34, 33; vgl. Ps. 6, 3; 25, 16; 35, 3; 39, 5; 45, 2; 86, 1. 2; 89, 28; 119, 63. 125.
3. אֲשֶׁר stets betont: 3, 23 (metr. S. 644). 25; 5, 5; 8, 14 (metr.); 9, 5. 15. 17; 12, 10; 15, 18 (metr.); 22, 15. 16 (metr.); 27, 11; 30, 1; 34, 19. 27; 36, 24. 28 (metr.); 37, 12. 17 (metr.); 38, 23; 39, 6 (metr.); 40, 15 (Anfangsverlängerung S. 690) = 22 Stellen.

In 4, 19 (S. 645) und 6, 4 muß אשר als überflüssig, welches wahrscheinlich als erklärende Glosse in den Text geraten ist, gestrichen werden. Hierauf führt noch folgender Grund. Die Auslassung des Pronomen relativum ist der poetischen Sprache besonders eigen; man mag die ohne Relativum angefügten Sätze erklären oder benennen, wie man will;

vgl. Gramm. § 155. 2 ff. Im Buche Hiob ſind ſolche ohne Relativum beigefügten Sätze beſonders zahlreich; man vgl. 3, $3^{a.b}$. 15; 5, 17; 6, 17^{a}; 9, $32^{a.b}$. 33^{b}; 11, 16; 13, 28^{b}; 16, 22^{b}; 18, 21^{b}; 23, 5^{a}; 24, 9; 26, 2^{b}; 27, 13^{b}. 18^{b}; 28, 24^{b}; 29, 2^{b}. 16^{b}; 31, 12^{a}; 32, 19^{a}; 34, 7^{b}; 37, 2^{b}; 38, 19^{a}. 24^{a}. $26^{a.b}$; 39, 2^{a}. 18^{a} = 30 Stellen; es mögen bei dieſen noch manche Stellen überſehen worden ſein. Jedenfalls überwiegt die Zahl der Sätze ohne Relativum über die mit einem Relativum. Von letzteren wird man ſagen müſſen, daß das Relativum für das Versmaß notwendig geweſen iſt — abgeſehen von 2 bis 3 Stellen, wo es als Verlängerung zur Bezeichnung des Anfangs oder Schluſſes der Strophe dient, und umgekehrt läßt ſich von der erſteren ſagen, daß durch Hinzufügung des Relativums das Versmaß zerſtört worden wäre. Wenn alſo an 50 Stellen die Hinzufügung oder Fortlaſſung des Relativums für das Versmaß notwendig erſcheint, ſo wird man die Streichung des Relativums an 2 Stellen, wo es das Versmaß zerſtört, für berechtigt halten müſſen.

4. הוּא und הִיא ſtets betont: 5, 27; 9, $22^{a.b}$; 28, 14. 28; 31, 12; 32, 8. Hiernach 9, 22 אַתָּה הוּא (metr.) zu betonen (ein achttoniger V. S.* 651). Auch in den Pſalmen ſtets betont: 39, 5. 8; 73, 16; 77, 11; 118, 23; 119, 97. 98.

5. זֶה und זֹאת ſtets betont: 14, 3; 15, 17 [1]) (metr.); 18, 21 (Schlußverlängerung S.* 661); 19, 19 (metr.) 26; 20, 4; 21, 23 [2]). 25 (S.* 664); 35, 2; 38, 2; 42, 3.

6. לוֹ ſtets betont, wie überhaupt alle Präfixa und Partikeln betont werden, wenn ſie mit einem Suffixum verbunden ſind. Doch ſcheint es nicht überflüſſig, die Betonung dieſes häufig vorkommenden Wörtchens feſtzuſtellen, weil dieſes mit der

1) Es muß demnach 15, 17^{a} zur Herſtellung des Versmaßes nach LXX (σὺ δέ μου ἄκουε) וְאַתָּה שִׁמְעִ֫נִי geleſen werden; übrigens erſcheinen V. 15—18 ſekundär, vgl. S. 657.

2) 21, 23 hat jedoch eine Hebung zu viel, wenn nicht nach der Vulgata כֻּלּוֹ geſtrichen wird; das Wort iſt thatſächlich ſtörend und jedenfalls überflüſſig.

gleichlautenden Negationspartikel לֹא (auch לוֹא) verwechselt wird. Da ersteres stets betont wird, letzteres für sich allein stets unbetont bleibt, so läßt sich in der Poesie wenigstens durch das Versmaß die richtige Lesart feststellen. So muß 6, 21 das qere dem ketib vorgezogen werden, weil das Versmaß die Betonung von „lo“ verlangt, wenn man nicht das ketib als in der Bedeutung „nichts“ rechtfertigen will (S. 639 unten) [1]). Die Ausgabe von Baer hat übrigens לוֹ auch im Texte.

Ganz entschieden erweist sich durch das Versmaß die Textlesart in 13, 15 als unrichtig; es muß nach dem qere gelesen werden. Außer in den beiden Stellen wird es betont: 12, 13. 16; 13, 7; 16, 12; 18, 15. 17. 19; 19, 11. 16. 28; 20, 22; 21, 33; 22, 8 (der nachfolgende Artikel als These). 14; 23, 8; 24, 5. 23; 28, 6; 35, 14.

7. עוֹד stets betont: 6, 29; 7, $10^{a.b}$; 8, 21 (metr.); 14, 7; 24, 20; 27, 3; 32, 15. 16; 34, 23.

Schluß.

Mit dieser Feststellung der Beschaffenheit der Partikeln rücksichtlich ihrer Betonung dürfte eine feste Grundlage für den Versbau im Buche Hiob gewonnen sein. Zunächst spricht für die Bestimmung des Rhythmus und des Metrums nach dem Betonungsprinzip, daß sich bei Behandlung aller genannten Partikeln nach diesem Prinzip regelmäßige Verse ergeben, während nach der fingierten masorethischen Accentuation der regelmäßige Versbau aufgehoben wird, es spricht dafür, daß z. B. die Partikel לֹא, welche an 278 Stellen vorkommt und im M. T. 144mal betont und 134mal nicht betont wird mit ganz offenbaren Widersprüchen, nach metrischer Betonung d. h. wie es der regelmäßige Versbau verlangt, niemals für sich allein betont wird, dagegen nach tonloser Partikel stets den Ton erhält, ferner daß die Partikel בְּ an 166 Stellen metrisch unbetont bleibt, während im M. T. die größten Schwankungen herrschen, ebenso bleibt גַּם an 95 Stellen metrisch unbetont, עַל in

1) Dem Sinne angemessener wäre לֹו. Grundlage nach der Lesart der LXX.

67 Stellen, הֵן in 28 Stellen, von denen 14 im M. T. abweichen, אַל in 20 Stellen und ebenso die anderen Partikeln der ersten Klasse. Die Partikeln der zweiten Klasse werden nach einer naturgemäßen Regel bei nachfolgender These betont, bei fehlender nicht betont, während die massorethischen Accentuation meist gegen diese natürliche Regel verfährt (vgl. S. 20). Die der dritten Klasse werden unterschiedslos betont, während im M. T. viele Schwankungen erscheinen. Nach metrischer Betonung erhält man regelmäßige Verse, während nach der massorethischen Accentuation die Regelmäßigkeit des Versbaues aufgehoben wird.

Anderseits ist jetzt auch manches Fragliche und Schwankende beseitigt und mehrere zweifelhafte Annahmen in der ersten Abhandlung „über die metrische Beschaffenheit" sind jetzt berichtigt, namentlich bezüglich der Beschaffenheit der Partikeln אם, כי, מה, כי und אַל. Die hier gegebenen Ausführungen geben auch den strikten Beweis, daß die Hinzufügung des Waw zu einer Partikel gar keinen Einfluß auf ihre Tonfähigkeit ausübt. Die Berichtigungen sind an den betreffenden Stellen angedeutet worden.

Was nun die zur Herstellung des regelmäßigen Versbaues notwendigen Emendationen betrifft, so sind diese meistenteils durch den Sinn geboten und werden durch die griechische Übersetzung unterstützt [1]). Sie betreffen zum Teil Verse, die allgemein als korrumpiert gelten und durch Beihilfe des Metrums sinngemäß hergestellt werden. Man wird in der Metrik ein beachtenswertes Hilfsmittel für die Herstellung des ursprünglichen Textes in offenbar korrumpierten Stellen erkennen. Nur dem äußeren Scheine nach mag die Metrik recht kompliziert erscheinen und manches Bedenken erregen.

---

1) Es mag hier bemerkt werden, daß bei der Hinweisung auf die Übersetzung der Septuaginta keine Rücksicht auf die aus Oberägypten stammende koptische Bibelhandschrift (Sacrorum librorum fragmenta Copto-Sahidica ... iussu et sumptibus S. congregationis de propaganda fide, studio P. Augustini Ciasca 1885) genommen worden ist, da nach Dillmanns gründlicher und ausführlicher Beleuchtung dieser Schrift — im Sitzungsbericht der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1890. S. 1345 ff. 1371 ff. — ihre Mangelhaftigkeit und ihr Minderwert zum Teil auch ihr Unwert unzweifelhaft erscheint.

Thatsächlich ist die Metrik höchst einfach und hat nur durch die eigentümliche und fremdartige Accentuation der Massorethen den Anschein einer komplizierten Kunst erhalten. Man stelle sich doch nur auf den Standpunkt der Sprache, da sie noch eine lebende war, und ihre Dichtungen jedenfalls nur in Konsonantenschrift ohne Vokale und Accentzeichen niedergeschrieben wurden. Man las und trug nach der gewöhnlichen Aussprache vor. An eine Silbenzählung kann bei solchem Zustande des Textes gar nicht gedacht werden. Der Schriftkundige bedurfte der Vokale und Accentzeichen nicht. Doch die Tonsilben und der Rhythmus ergaben sich von selbst. So wenig ein deutscher Dichter es für nötig hält, für das richtige Lesen seiner Dichtungen Accentzeichen hinzuzufügen, obwohl der Rhythmus derselben nur durch den Accent bestimmt wird, ebenso wenig war dieses für die hebräischen nötig. Unsere Volksdichter dichten und singen ohne alle Kenntnis einer Metrik ihre Lieder und zeigen einen natürlichen Takt für Rhythmus und Metrum. In der hebräischen Poesie war eine Accentbezeichnung um so weniger nötig, als bei den kurzen und parallelen Versen das metrische Gleichmaß sich viel leichter ergab. Selbst in den selteneren Fällen, wo der eine parallele Abschnitt um eine Hebung zu kurz oder zu lang geworden war, konnte er leicht durch eine entsprechende Verlängerung oder Verkürznng des anderen ausgeglichen werden. Nur die massorethische Accentuation, welche nach vielen Jahrhunderten, nachdem die Sprache längst eine tote geworden war, durch die allmählich gesangartig gewordene Recitation sich gebildet hatte, hat die Verwirrung verschuldet, durch welche die ursprüngliche und einfache Metrik unbekannt geworden ist. Die Entwirrung und die Ausscheidung der fremdartigen Elemente, welche die Massorethen in den Text gebracht haben, machten die vielfältigen Untersuchungen für die Wiederherstellung der ursprünglich einfachen und kunstlosen Metrik notwendig. Sollte sich ein Verleger finden, der das Buch Hiob mit unpunktiertem Texte mit bloßer Angabe der Tonsilben durch Methegstriche abdrucken lassen wollte, so dürfte man sich wundern, daß so lange der Rhythmus und der Versbau dieser Dichtung habe verkannt werden können.

Anhang I.

Verzeichnis der Emendationen im Buche Hiob nach den Erfordernissen der Metrik.

Kap. 3, V. 7 הִנֵּה zu streichen (nach LXX und Vulgat.).
„ 4, „ 19 אשר zu streichen (S. 30).
„ 4, „ 20 statt משים l. שִׂים (nach LXX).
„ 5, „ 10 sekundär (S. 645).
„ 5, „ 17 הנה zu streichen (nach LXX).
„ 6, „ 4 אשר zu streichen (S. 30).
„ 6, „ 12 l. אם־בשרי נחוש הוּא (S. 11).
„ 6, „ 13 l. הֲאִם־אֵין עֶזְרָתָה בִי.
„ 6, „ 20 l. בשו לראות כי־בטחו (nach LXX S. 16).
„ 6, „ 21 l. כִּי־עַתָּה הֱיִיתֶם לוֹ (nach LXX).
„ 6, „ 23 l. ומלטוני מיד צָרִים (nach LXX).
„ 6, „ 28 l. וַעֲלֵי פניכם.
„ 7, „ 5 l. לבקש בשרי רמה ועפר (vgl. LXX).
„ 7, „ 15 verbinde מות מעצמותי מאסתי (vgl. LXX).
„ 8, „ 18 l. וכחש בו וְאָנֹכִי לא־ראיתיך (nach Vulg.).
„ 8, „ 21 l. עַד ימלא שחק פיך.
„ 9, „ 15 l. למשפטי אתחנן חָנָם.
„ 10, „ 20 l. שית־מני (nach dem qere und LXX).
„ 11, „ 6 l. וְאָז תֵּדַע כי־ישה לך (nach LXX).
„ 11, „ 10 l. ומי ישיבנו מה־עָשִׂיתָ (nach LXX).
„ 12, „ 12 l. בשישים תִּמָּצֵא חכמה (nach LXX).
„ 12, „ 14 l. הן־יהרוס ומי יבנה (nach LXX).
„ 12, „ 17 l. וְשֹׁפְטֵי אֶרֶץ יהולל (nach LXX).
„ 12, „ 19 l. וְאֵיתֵנֵי אֶרֶץ יסלף (nach LXX).
„ 12, „ 24 l. מסיר לב ראשי־אֶרֶץ (nach LXX).
„ 13, „ 6 l. שמעו־נָא תוֹכַחַת פִּי (nach LXX).
„ 13, „ 8 l. הפניו תשאון כִּי־תִשְׁבְּעוּ לְרַבֵּר (nach LXX).
„ 13, „ 9 l. אם־כהתל באנוש תהתלו (בו erklärende Glosse).
„ 13, „ 14 l. אשא בשרי בשני (nach LXX).
„ 13, „ 15 l. הן־יקטלני לוֹ איחל (nach dem qere).
„ 13, „ 22 l. או־אֲנִי אדבר והשיבני (nach LXX und Vulg.).
„ 13, „ 27 streiche ותשמר כל־ארחתי (als Glosse S. 655).

Kap. 14, V. 4 verbinde לא־אֶחָד אם־חרוצים ימיו (nach LXX).
„ 15, „ 25 l. ואל־אֵל שדי יתגבר (nach LXX).
„ 15, „ 30 l. מִנִּי הַחֹשֶׁךְ.
„ 15, „ 32 l. קְצוֹתוֹ בלא־יומו תמלא (LXX).
„ 16, „ 4 l. ואניעה עליכם במו־ראש (nach LXX).
„ 16, „ 7 l. אך־עתה כְּאֵבִי הלאני (nach Vulgat.).
„ 16, „ 7 verbinde השמות כל־עדתי ותקמטני.
„ 16, „ 20 l. מליצי הֵמָּה רעי.
„ 17, „ 4 l. על־כֵּן לא־תרומם אוֹתָם (nach LXX).
„ 18, „ 8 l. וַעֲלֵי שבכה יתהלך.
„ 18, „ 11 l. והפצהו רַבִּים לרגליו (nach LXX).
„ 18, „ 8 l. ומתבל ינדהו אל־שְׁמָמָה.
„ 19, „ 14 verbinde ימידעי גרי ביתי שכחוני.
„ 19, „ 20 l. בעורי דבקה עצמי.
„ 19, „ 23 l. מי־יתן ויכתבון מלי (nach LXX und Vulg.).
„ 19, „ 29 l. גורו לכם מפני־בֶגֶד כי־הֵמָּה (nach LXX).
„ 21, „ 6 l. וְאָנֹכִי אם־זכרתי ונבהלתי (nach Vulgat.).
„ 21, „ 14 l. סור־מִנּוּ.
„ 21, „ 19 l. אַל־יצפן לבניו אונו (vgl. LXX).
„ 21, „ 32 l. וַעֲלֵי גדיש ישקוד.
„ 22, „ 11 l. הֲאוֹרְךָ חָשַׁךְ לא־תראה (nach LXX).
„ 22, „ 27 l. ונדריך יִתֵּן ותשלם (nach LXX).
„ 22, „ 30 l. ימלט אֱלוֹהַּ נקי וְתִמָּלֵט (nach LXX).
„ 23, „ 14 l. לָכֵן ישלים חקי (nach LXX).
„ 24, „ 2 l. רְשָׁעִים גבולת ישיגו (nach LXX).
„ 28, „ 14 l. וים אין עמדי.
„ 30, „ 5 l. מן־גו אֲנָשִׁים יגרשו.
„ 31, „ 3 l. הלא־איד לעול נָכוֹן (vgl. LXX).
„ 31, „ 5 l. אם־הלכתי עם־אַנָשֵׁי שוא.
„ 31, „ 11 l. כי־הוּא חֵטְא זמה.
„ 31, „ 35 l. הֶן־תָּו יָדִי (vgl. LXX χεῖρα δὲ).
„ 32, „ 6 l. אָמַרְתִּי צעיר אני לימים.
„ 32, „ 9 l. לא־רַבֵּי שנים יחכמו (nach LXX).
„ 32, „ 18 l. פִּי מלאתי מלים.
„ 32, „ 19 l. הֵן־בטני כיין לא־יפתח.
„ 32, „ 21 l. וֶאֱלֵי אדם לא־אכנה.

Kap. 33, V. 5 l. אם־תוכל השיבני עַל־זֹאת (nach LXX).
„ 33, „ 8 l. אך־אַתָּה אמרת באזני.
„ 34, „ 6 l. הַעֲלֵוּ משפטי אכזב.
„ 34, „ 13 l. מִי פקד עֲלֵי־אֶרֶץ (nach Vulg.).
„ 34, „ 14 l. אם־ישים אליו לבו
ונשמתו אליו יאסף (nach LXX).
„ 34, „ 18 l. מִי אָמַר לְמֶלֶךְ בליעל (nach Vulg.).
„ 34, „ 29—30 verbinde אם־פֶּקֶד על־גוי ועל־אדם יַחַד.
„ 34, „ 31 l. כי־אל־אֵל(ו)ה אֶמַר נָשָׂאתי
אַם־חָטָאתי לא־אחבל עוד.
„ 34, „ 32 l. בַּל־אחזה אתה הרני.
„ 35, „ 4 l. ואת־שֶׁל שֶׁת רעיך עמך (nach LXX).
„ 35, „ 13 l. ושדי שָׁוְעָתָם לא־.
„ 36, „ 6 l. לא־יחיה מֶלֶךְ רשע.
„ 36, „ 7 l. ואת־מלכים לכסא יוֹשִׁיבֵם (nach LXX).
„ 36, „ 8 l. ואם־אסורים חֻמָּה.
„ 36, „ 20 l. אל־תשאף אִימַת הלילה.
„ 36, „ 33 l. מְקֻוֶּה אַף עַל־עַוְלָה.
„ 37, „ 6 l. כי־לשלג יאמר הוא־ארץ
וגשם מטרות עזו.
„ 37, „ 9 l. מִנִּי החדר תבוא סופה (vgl. 15, 30).
„ 37, „ 21 l. ועתה לא־ראו אוֹר
ורוח עברה ותטהרם.
„ 38, „ 2 l. בְּלֵב בלי־דעת (vgl. LXX).
„ 38, „ 20 l. כי־תקחנו אֵלֵי גבולו.
„ 38, „ 40 l. כי־ישחו במעונותם (nach LXX).
„ 39, „ 9 l. אם־ילין עֲלֵי אבוסך.
„ 39, „ 14 l. וַעֲלֵי עפר תחמם.
„ 39, „ 27 l. וכי־עֵיט ירום קנו (nach LXX).
„ 39, „ 28 l. עֲלֵי שן־סלע ומצודה.
„ 40, „ 23 l. יבטח כי־יגיח אל־פיהו.
„ 41, „ 1 l. הגם־לֹא אל־מראיו יטל (nach LXX).
„ 42, „ 3 l. מי־זה מעלים עצה בלי־דעת
הֲלֹא־זֶה אָנֹכִי.

Die vokaliſchen und für die Exegeſe erforderlichen Emendationen ſind hierbei nicht berückſichtigt worden.

Anhang II.

Verzeichnis der verſchiedenen Versarten im Buche Hiob.

1. Langverſe, neuntonige, in drei Abſchnitten von je drei Tonſilben:
   a) einfache zum Schluß der Strophe: 3, 9; 4, 16; 5, 5; 6, 4. 10; 7, 4. 11; 9, 24; 10, 3. 17; 11, 20; 12, 6; 14, 12. 19; 15, 30 (m. Emend.); 18, 4; 19, 12. 27. 29; 20, 23; 24, 12. 15. 20 (in 4 Abſchn.); 26, 14; 28, 3. 28; 29, 25; 30, 15; 31, 34; 34, 32; 36, 7 (m. Emend.); 38, 41; 39, 25, in Summa 33 V.
   b) einfache zu Anfang der Strophe: 3, 6 (mit einer Verlängerung im erſten Abſchnitt zur Unterſcheidung vom vorangehenden Schlußverſe); 10, 1; 14, 7; 21, 17; 24, 5 (in 4 Abſchn.). 13. 18; 30, 12; 33, 15. 23. 26; 36, 16, in Summa 12 V.;
   c) einfache mitten in der Strophe nur 15, 28 (aber verdächtig vgl. S. 658), und 24, 24, ein Mittelvers in einer ſymmetriſchen Schlußſtrophe = 2 V.
   d) doppelte Langverſe für drei ſechstonige: 3, 4—5; 12, 3—4; 14, 13—14; 16, 9—10. 12—13; 20, 25—26; 24, 13—14; 33, 26—27 (mit Katal.); 34, 19—20, in Summa 18 V. — Sämtliche Langverſe in Summa = 65.
2. Achttonige in zwei gleichen Abſchnitten von je 4 Tonſilben:
   a) zu Anfang der Strophe: 3, 17; 4, 2; 12, 7; 15, 20; 27, 5. 13; 34, 34; 38, 37; 39, 5 = 9 V.
   b) zum Schluß der Strophe: 9, 4; 10, 12; 21, 11. 31; 29, 4; 38, 11 = 6 V.
   c) In der Mitte: 11, 8; 15, 23; 16, 4[a]; 19, 21; 21, 8; 22, 8. 18; 25, 4; 28, 24; 36, 23; 38, 29; 41, 5 = 12 V., meiſtensteils pathetiſchen Inhalts.

   Achttonige in drei ungleichen Abſchnitten finden ſich zum Schluß der Strophe 17, 10; 30, 3; 34, 37; 38, 41, zu Anfang 8, 5 (mit Versveränderung [1]); 28, 4; 32, 11. 12; 40, 15 = 9 V. — Sämtliche achttonige in Summa = 36.

---

1) Kap. 8 beſteht nicht aus 4 Strophen (S.* 649), ſondern aus 7 von je 3 ſechstonigen; auch V. 10 hat eine Schlußverlängerung.

3. Klageliederverſe, meiſt fünftonige, teilweiſe auch ſiebentonige (S. 637. 2); ſie kommen nur paarweiſe oder in mehreren Verſen verbunden vor: Kap. 1, 21 (doppelt); 3, 21—22. 23—26; 7, 21 (doppelt); 9, 15—16; 10, 9—10; 14, 16—17; 16, 15—17; 23, 16—17; 34, 8—9. 10 (doppelt); 36, 18—19; 40, 4—5 = 26 Verſen.

Über die fünftonigen katalektiſchen Verſe zum Schluſſe der Strophe vgl. unter 6, 2.

Fünftonige mit zwei Tonſilben in der erſten Hälfte und drei in der zweiten: 9, 29—30 und 41, 1—2, beide paarweiſe zu Anfang (ein Verspaar von ſiebentonigen: 35, 15—16 zum Schluß), in Summa = 6 V.

4. Viertonige Verſe in zwei Abſchnitten von je zwei Tonſilben: 6, 16; 7, 18; 10, 6; 34, 7; 37, 13; 40, 24 = 6 V.

5. Sechstonige Verſe weit mehr als 800:

Kap.	3, 3. 7. 8. 11. 12. 14. 15. 16. 18. 19 . .	= 10
„	4, 3—17. 18 (m. E.). 19 (m. E.). 20 (m. E.)	= 17
„	5, 1—4. 7—16. 18—26	= 23
„	6, 2. 5—9. 12 (m. Em.). 13 (m. E.). 14. 15. 17. 19. 20 (m. E.). 21. 22. 23 (m. E.). 26. 28 (m. E.). 30	= 19
„	7, 1—3. 6—9. 12 (m. E.). 13 (m. E.). 14. 15. 17—19. 20 (doppelt m. E.). 21. 22. 23 (m. E.). 26. 28 (m. E.). 30	= 21
„	8, 2—4. 5 (m. E.). 6—17. 18 (m. E.). 19. 20. 21 (m. E.). 22	= 21
„	9, 2. 3. 5—14. 15 (m. E.). 17—21. 23. 25. 26	= 21
„	10, 2. 4. 5. 7. 8. 11. 13—16. 18—21 . . .	= 14
„	11, 2—4. 6 (doppelt m. E.). 7. 10 (m. E.). 11—19	= 15
„	12, 2. 5. 8—11. 12 (m. E.). 13. 14 (m. E.). 15. 16. 17 (m. E.). 18. 19. 20—23. 24 (m. E.)	= 19
„	13, 1—5. 6 (m. E.). 7. 8. 9 (m. E.). 10—21. 22. 23—26. 27 (m. E.). 28	= 28
„	14, 1—3. 4 (m. Veränder.). 5—11. 15. 18. 20—22	= 16
	Sa.	224

Übertrag 224

Kap. 15, 1—14. 15 (m. E.). 16. (17—19 ſekundär S. 657.) 21. 22. 24. 25 (m. E.). 26. 27. 29. 31. 32 (m. E.). 33—35 . . . . . = 28

„ 16, 2. 3. 4[b] (m. E.). 5. 6. 7 (m. V.). 8. 11. 14 18. 19. 20 (m. E.). 21. 22 . . . . . = 14

„ 17, 1—3. 4 (m. E.). 5—9. 11—16 . . . . = 16

„ 18, 2. 3. 5. 6. 8 (m. E.). 9. 10. 11 (m. E.). 12—17. 18 (m. E.). 19—21 . . . . . = 18

„ 19, 2—13. 14—15 (m. V.). 16—19. 20 (m. E.). 23 (m. E.). 24—26. 28 . . . . . = 24

„ 20, 2—22. 24. 27—29 . . . . . = 25

„ 21, 2—5. 6 (m. E.). 7. 9. 10 12. 13. 14 (m. E.). 15. 16. 18. 19 (m. E.). 20—22. 23 (m. E.). 24—30. 32 (m. E.). 34 . . . . . = 28

„ 22, 2—7. 9. 10. 11 (m. E.). 12—16. 17 (m. E.). 19. 20—26. 27 (m. E.). 28. 29. 30 (m. E.) = 27

„ 23, 2—13. 14 (m. E.). 15 . . . . . = 14

„ 24, 2 (m. E.). 3—8. 9 (m. E.) 10. 11. 17. 21. = 15

„ 25, 2. 3. 5 (m. E.). 6. . . . . = 4

„ 26, 2—13 . . . . . = 12

„ 27, 2—4. 6. 8. 9. 10 (m. E.). 11—17 . . . = 14

„ 28, 1. 2. 5—13. 14 (m. E.). 15—23. 25—27 = 24

„ 29, 2. 3. 5. 6 (m. E.). 7—24 . . . . . = 22

„ 30, 1 (doppelt) 2. 4. 5 (m. E.). 6. 8—11. 13. 14. 16—18. 19 (m. E.). 20—31 . . . . = 28

„ 31, 1. 2. 3 (m. E.). 4. 5 (m. E.). 6. 8—10. 11 (m. E.). 12—33. 35 (doppelt m. E.). 36—40 = 37

„ 32, 6[a] (m. E.). 6[b]. 7 (m. E.). 8. 9 (m. E.). 10. 13. 15—17. 18 (m. E.). 20. 21 (m. E.). 22 = 14

„ 33, 1—4. 5 (m. E.). 6. 7. 8 (m. E.). 9—13. 16—25. 29—33 . . . . . = 28

„ 34, 2—5. 6 (m. E.). 11—13. 14 (m. E.). 15—17. 18 (m. E.). 21—25. 26. 27. 28. 31 (m. E.). 32 (m. E.). 36 . . . . . = 24

Sa. 640

	Übertrag	640
Kap. 35,	2. 3. 4 (m. E.). 6—12. 13 (m. E.) 14 .	= 12
„ 36,	2—5. 6 (m. E.). 8 (m. E.). 9. 10. 12—15. 17. 20 (m. E.). 21. 22. 24—33	= 26
„ 37,	6 (m. E.). 7. 8. 9 (m. E.). 10. 11. 12^a. 12^b. 15—18. 20. 21 (m. E.). 22—24	= 17
„ 38,	2 (m. E.). 3—10. 12—19. 20 (m. E.). 21—39. 40 (m. E.)	= 37
„ 39,	1—8. 9 (m. E.). 10—13. 14 (m. E.). 15. 16. 18—21. 23. 24. 26. 27 (m. E.). 28—30 .	= 27
„ 40,	2. 7—13. 16—22. 23 (m. E.). 25—32 .	= 24
„ 41,	4. 7. 8. 10—16. 18—24. 26	= 18
„ 42,	2. 3^a (m. E.). 3^b. 4. 5	= 5
	Sa.	806

Zu diesen 806 sechstonigen können noch diejenigen Verse hinzugezählt werden, a. welche zur Bezeichnung der beginnenden oder der schließenden Strophe um eine Hebung verlängert sind.

Zu Anfang der Strophe meist in der erster Vershälfte: 3, 10. 20; 5, 6. 17; 7, 5; 11, 5. 15; 18, 2; 24, 1; 27, 8; 32, 19 (= 11); einige in der zweiten Vershälfte: 6, 11. 25; 24, 16; 35, 5; 36, 11 (= 5), in Summa 16 V.

Zum Schluß der Strophe in der zweiten Vershälfte: 3, 13; 6, 24; 10, 22; 11, 12; 12, 18 (m. richt. Bet.); 14, 3; 15, 16. 24; 18, 10 (?). 13. 21; 21, 16; 37, 14 (= 13); in der ersten Vershälfte: 8, 10 (vgl. oben S. 37, Note 1); 15, 16; 18, 19; 20, 29; 21, 21; 23, 13; 33, 28; 39, 4; 41, 3. 6 (= 9); in Summa = 22 V., insgesamt = 38 V.

6. Die katalektischen Verse, welche zum Schlusse der Strophe in der zweiten Vershälfte um eine Hebung verkürzt sind: 4, 21; 6, 27; 11, 9; 15, 6; 18, 7; 19, 22; 28, 27; 30, 27; 31, 8 (?); 32, 14; 33. 14. 22; 34, 30; 37, 19; 38, 38; 39. 22; 41. 9. 17. 25; 42, 6, nur 40, 14 in der ersten Vershälfte, in Summa 21 V.

Werden diese 75 Verse als zu den 806 sechstonigen Versen zugehörig mitgezählt, so ergeben sich 881 V.

Von den 802 sechstonigen Versen bestehen über 750 Verse aus zwei Halbversen von je drei Hebungen. Einige jedoch zählen vier Hebungen in dem ersten Halbverse und zwei in dem zweiten: 6, 3; 7, 20[a]; 8, 21 (m. E.); 11, 6[a]; 12, 5. 10; 16, 19; 20, 20; 21, 23 (m. E.). 25; 29, 3; 30, 16. 17; 31, 13. 23; 33, 1; 34, 18 (m. E.); 26, 12. 13. 29; 39, 6; zwei Hebungen in dem ersten Halbverse und vier im zweiten nur 13, 16; 20, 17; 31, 35[b] in Summa 23 V.

Zu den schönsten und ausdrucksvollsten gehören diejenigen, welche drei Abschnitte von je zwei Hebungen haben: 7, 4[a]; 13, 8 (m. E.). 13; 16, 8 (m. Versveränd.); 17, 1. 11; 30, 8. 13; 31, 12; 32, 11; 33, 24; 37, 23; 39, 12. 21; 41, 4; mit einer überzähligen im Mittelgliede 36, 11, in Summa 16 V.

Anhang III.

Verzeichnis der verschiedenen Strophen.

1. Distícha, meist fünftonige, vgl. oben S. 38. 3. Klageliedverse.
2. Tristícha
   a) von durchgängig gleicher Verszahl: Kap. 11 (6 Str.), 14 (8 Str.), 18 (6 Str. außer der Schlußstrophe), 26 (4 Str. mit Schlußvers), 27, 2—11 — 28, 1—3 (5 Str. mit Emend.), 29 (6 Str. außer der Eingangs- und Mittelstrophe);
   b) abwechselnd mit Intrastícha: 6. 3. 3. 3. 4. 4. 3. 3. 3. 3; 9, 3. 3. 3. 3. 3. 4. 4. 4. 4. 3; 38, 4. 3. 4. 3. 3. 3. 3. 3. 3. 3. 3; 41, 3. 3. 3. 4. 4. 4. 4;
   c) mit teilweis verschiedener Verszahl: 34, 3. 5. 4 — 3. 5. 4 — 6. 3. 4; 36, 3. 3. 3. 2. 3. 4. 2. 4. 4. 4.
3. Tetrastícha
   a) von durchgängig gleicher Verszahl: 23 (4 Str.); 24 (5 Str. und Schlußstrophe mit Emend.); 30 (8 Str.);

32, 6—22 (4 Str.); mit faſt gleicher Verszahl: 7, 4. 4. 3. 4. 4. 4; 35, 3. 4. 4. 4; 38, 4. 4. 4. 4. 6. 4. 4. 6;

b) abwechſelnd mit Triſticha: 3, 4. 4. 4. 3. 3. 3. 4; 33, 4. 3. 4. 3. 4. 4. 3. 4. 5;

c) mit teilweis verſchiedener Verszahl; 31, 4. 4. 4. 4 — 3. 2. 3. 2 — 3. 4. 4. 3. 4.

4. Pentaſticha

a) mit durchgehends gleicher Verszahl: 4 (5 Str.); 5 (5 Str.); 15 (6 Str. m. Emend.); 16 (4 Str. m. Emend.); mit faſt gleicher Verszahl: 17 (2 Str. und Schlußſtrophe); 19 (5 Str. außer der zweiten); 21 (6 Str. außer der Schlußſtrophe); 22 (5 Str. außer der erſten; 25, 2—6; 24, 18—20; 27, 13—28 (4 Str. m. Emend.);

b) mit teilweis verſchiedener Verszahl: 37, 5. 5. 5. 4. 4. 2; abwechſelnd mit Tetraſticha: 10, 4. 4. 5. 5. 5.

5. Hexaſticha:

a) von gleicher Verszahl: 8 (3 Str. mit Schlußſtrophe); 12 (4 Str.); 20 (4 Str. außer der erſten);

b) abwechſelnd mit Pentaſticha: 13, 6. 6. 6. 5. 5.

6. Octaſticha

a) von durchgehends gleicher Verszahl: 28, 4—27;

b) mit abwechſelnder Verszahl: 40, 7—32 (8. 10. 8).

Es ergeben ſich demnach

1. durchgehends gleiche Strophen oder mit nur geringer Abweichung in der Anfangs- oder Schlußſtrophe: in Kap. 4. 5. 7. 8. 11. 12. 14. 15. 16. 17. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27 (2—10. 11—23). 28 (4—27). 29. 30. 32. 35. 38 = 25 Kap.
2. abwechſelnde Strophen: in Kap 3. 6. 9. 10. 13. 33. 38. 39. 40. 41 = 10 Kap.;
3. teilweis verſchieden: in Kap. 31. 34. 36. 37 = 4 Kap.

I.

Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge in Korinth ſeit Abfaſſung des erſten Korintherbriefs.

Von

Richard Dreſcher,
Pfarrer zu Lampertheim in Heſſen.

1. Das Problem.

Unter den Schriften des Neuen Teſtaments iſt es namentlich der zweite Korintherbrief, der ſeinen Erklärern als ſchwer und dunkel gilt. Aber er iſt nicht ſchwerer und nicht dunkler als irgendeine Schrift des Apoſtels Paulus, ſobald man mit den richtigen Vorausſetzungen an ihn herantritt. Man nimmt in der Regel an, der Brief ſei ſo, wie wir ihn heute haben, aus der Feder des Apoſtels hervorgegangen, und wenn bei dieſer Annahme im einzelnen auch mancherlei unklar bleibt, ſo tröſtet man ſich mit dem Gedanken, daß wir „von der Lage des Briefſchreibers eine viel unvollkommenere Kenntnis haben als die erſten Leſer, von denen allein Paulus verſtanden ſein wollte“ [1]). Allein, wie im folgenden gezeigt werden ſoll, iſt dieſe auch heute noch vielfach über den zweiten Korintherbrief herrſchende Anſicht unrichtig. In Wahrheit iſt derſelbe, wie bereits vor mehr als hundert Jahren J. S. Semler erkannt hat [2]), aus zwei Briefen zuſammengeſetzt, deren erſter von Kap. 1—9, deren zweiter von Kap. 10—13 reicht. Trotzdem man ſpäter beide Briefe vereinigt hat, ſo laſſen doch beide, der zweite wie der erſte, noch jetzt ſo deutlich wie wenig

1) Jülicher, Einleitung in das Neue Teſtament. Freiburg und Leipzig 1894. S. 66.

2) Vgl. deſſen Paraphrasis II epistolae ad Corinthios. Halae 1776.

Schriftſtücke im Neuen Teſtament die Situation erkennen, in der ſie einſt entſtanden ſind [1]).

2. Die Situation bei Abfaſſung von 2 Kor. 1—9.

Selbſt auf die Gefahr hin, längſt Geſagtes zu wiederholen, wollen wir zunächſt, um für die folgende Unterſuchung eine Grundlage zu gewinnen, für 2 Kor. 1—9 dieſe Situation ins Auge faſſen.

a) Die Vorgänge in Korinth.

Es iſt bekannt, daß Paulus dieſe Kapitel in Macedonien und zwar damals geſchrieben hat, als Titus aus Korinth bei ihm erſchienen war und günſtige Nachrichten von dort gebracht hatte 2, 12 f.; 7, 5 ff.; 8, 1. 6. 16 ff.; 9, 2 ff.; es iſt weiter bekannt, daß der Apoſtel ſich bei Abfaſſung derſelben infolge der Nachrichten des Titus in freudig erregter Stimmung befand. Dafür ſprechen nicht nur einzelne Stellen, in denen er das direkt bezeugt, ſo 1, 3 ff.; 2, 14 ff.; 6, 11; 7, 4. 6 ff. 16 und öfter, dafür ſpricht der ganze Ton des Briefes und ſein Inhalt, der wenig von den unangenehmen Ereigniſſen merken läßt, die bei Abfaſſung derſelben hinter dem Apoſtel lagen.

Aber dieſer freudig gehobenen Stimmung war in ſeinem Leben eine Zeit großer Sorge und tiefer Niedergeſchlagenheit vorausgegangen. Woran lag das [2])? Als Paulus noch in Aſien weilte (1, 8 ff; 2, 12 f.), hatte er aus Korinth böſe Nachrichten empfangen. Um was es ſich dabei handelte, das iſt freilich 2 Kor. 1—9 nicht direkt geſagt. Es iſt ja dem Apoſtel in dieſen Kapiteln offenbar darum zu thun, den Eindruck der kaum beigelegten Mißhelligkeiten

---

1) Zur Geſchichte der Kritik vgl. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geſchichte und der Briefe des Apoſtels Paulus. Braunſchweig 1890. S. 316 ff.; Schmiedel, Handkommentar zum N. T. Freiburg 1892. 2. Aufl, Bd. II. S. 74; Clemen, Die Einheitlichkeit der pauliniſchen Briefe. Göttingen 1894. S. 19 ff.

2) Vgl. für das Folgende namentlich Weizſäcker, Das apoſtoliſche Zeitalter der chriſtlichen Kirche. Freiburg 1892. 2. Aufl. S. 294 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 67. 220 ff.

zu verwischen [1]). So viel scheint jedoch sicher, daß man seine Person angegriffen und verunglimpft hat, denn er sagt 2, 5, daß man ihn betrübt, 7, 12, daß man ihm Unrecht gethan hat. Worin aber dieses Unrecht im einzelnen bestand, das wird nicht direkt gesagt. Zwar verteidigt sich Paulus 3, 1 ff.; 5, 12; 4, 5 gegen den Vorwurf der Selbstempfehlung und Eitelkeit, aber es ist wenig wahrscheinlich, daß er einzig um eines solchen Vorwurfs willen in eine so große Erregung geraten sein sollte.

Aber wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, worin das dem Apostel zugefügte Unrecht bestand, so läßt es sich doch wohl noch erschließen, um was es sich handelte. An einer Reihe von Stellen spricht nämlich Paulus aus, von welchen Motiven er bei seiner Arbeit geleitet, beziehungsweise nicht geleitet ist. Wir werden diese Stellen doch nur dann recht verstehen, wenn wir annehmen, daß der Apostel eben deshalb zu seinen Aussagen gekommen ist, weil man ihm falsche Motive untergeschoben hat. So schreibt er 1, 12: „Denn unser Rühmen ist dies, das Zeugnis unsres Gewissens, daß wir in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in Gnade Gottes einhergewandelt sind in der Welt, besonders euch gegenüber"; 2, 17: „Denn wir treiben nicht wie die Vielen Handel mit dem Worte Gottes, sondern wie aus Lauterkeit, wie aus Gott heraus reden wir vor Gott in Christo"; 4, 1. 2: „Weil wir nun diesen Dienst gemäß der Erbarmung (Gottes) haben, deshalb sind wir nicht feige, haben vielmehr heimlicher Schändlichkeit entsagt, nicht wandelnd in Niederträchtigkeit, auch das Wort Gottes nicht verfälschend, vielmehr durch Kundmachung der Wahrheit uns gegenüber jedem Gewissen der Menschen vor Gott empfehlend"; ebenso 7, 2: „Wir haben niemand Unrecht gethan, niemand zugrunde gerichtet, niemand übervorteilt." Alle diese Stellen werden doch erst dann recht verständlich, wenn wir annehmen, daß die Gesinnungslosigkeit, die Paulus hier von sich abweist, ihm in der That von irgendeiner Seite zur Last gelegt worden ist. Aus dem ersten Korintherbrief

1) Siehe unten S. 61.

wiſſen wir ja, daß es auch ſchon früher in Korinth nicht an Anklagen gegen den Apoſtel fehlte; vgl. 1 Kor. 2—4. 9.

Gegen die hier vorgetragene, keineswegs neue Auffaſſung hat Klöpper eine Reihe von Einwendungen erhoben, und es gilt, dieſelben auf ihre Tragweite zu prüfen. Unter Beziehung von 2 Kor. 2, 5 ff. auf 1 Kor. 5, 1 ff. wendet er ein[1]) 1) daß der 1 Kor. 5 erwähnte Fall von Blutſchande ſchwerlich ſpurlos verſchwunden ſei, und daß die Gemeinde den Blutſchänder in der von Paulus geforderten Weiſe ſchwerlich ohne weiteres beſtraft hätte. Woher Klöpper das letztere weiß, und warum der 1 Kor. 5 erwähnte Fall, wenn er erledigt war, im zweiten Korintherbrief erwähnt werden mußte, iſt nicht erſichtlich; es iſt doch nicht zu vergeſſen, daß der Abfaſſung von 2 Kor. 1—9 ein weiteres, durch Titus überbrachtes Schreiben vorausgegangen iſt. 2) Paulus hätte, wenn es ſich um eine perſönliche Beleidigung gehandelt hätte, nicht mit innerer Wahrhaftigkeit ſagen können, nicht er ſondern die Gemeinde ſei betrübt worden 2, 5. Aber wenn man erwägt, daß Paulus der Gründer der Gemeinde war, und daß dieſe auf ihn, wenigſtens anfangs ebenſo große Stücke hielt, wie er auf ſie, ſo erſcheint das keineswegs auffallend. Zudem iſt die Frage, wie 2, 5 zu verſtehen iſt. Ich ſtimme mit Krenkel überein, welcher ſchreibt[2]): „Die Äußerung: ‚Wenn jemand betrübt hat, ſo hat er nicht mich, ſondern euch alle betrübt‘, iſt nur eine feine Redewendung, welche den Leſern zu Gemüte führen ſoll, daß ſie eine ihrem geiſtlichen Vater widerfahrene Kränkung ebenſo ſchmerzlich, als ob ſie ihnen ſelbſt angethan ſei, empfinden müſſen.“ Wenn aber dies der Sinn der Stelle iſt, dann iſt nicht einzuſehen, warum Paulus 2, 5 nicht mit innerer Wahrhaftigkeit ſchreiben konnte, ſelbſt wenn es ſich um eine perſönliche Beleidigung handelte. 3) Die ganze Partei, mit der es Paulus in Korinth zu thun hat, ſei gegen ihn erregt geweſen. Deshalb ſei es unwahrſcheinlich, daß er von der

1) Kommentar über das zweite Sendſchreiben des Apoſtels Paulus an die Gemeinde zu Korinth. Berlin 1874. S. 157 ff.; vgl. auch Heinrici, Das zweite Sendſchreiben des Apoſtels Paulus an die Korinthier. Berlin 1887. S. 13 ff.

2) A. a. O., S. 283; vgl. auch Schmiedel a. a. O., S. 221.

Beleidigung eines einzelnen Gliedes derſelben ſoviel Aufhebens gemacht habe. Wir wiſſen freilich nicht, daß der Übelthäter ein Glied der Gegenpartei des Paulus in Korinth geweſen iſt. Es iſt möglich, wie ich glaube, ſogar wahrſcheinlich. Aber wenn das auch der Fall war, ſo iſt damit doch noch nicht geſagt, daß Paulus ſich gerade alles in Korinth vonſeiten ſeiner Gegner gefallen laſſen mußte; und nach dem oben Bemerkten ſcheint es ſich bei den Angriffen des Übelthäters keineswegs um Kleinigkeiten gehandelt zu haben. 4) Bei der Leidenſchaftlichkeit der Gegenpartei habe dieſer als ein Glied derſelben ſchwerlich auf die Einſprache der Gemeinde eine Reue empfunden, wie ſie 2, 5 ff. für den Übelthäter vorausgeſetzt wird. Auch dieſes Argument ſchlägt nicht durch. Wir kennen die Perſönlichkeit des Beleidigers, ſeine Stellung innerhalb der Partei, ferner das Verhalten der Gemeinde viel zu wenig, um darauf weitergehende Schlüſſe bauen zu können. 5) Da wir wiſſen, daß Paulus ſonſt gegen perſönliche Beleidigungen ziemlich nachſichtig zu ſein pflegt, und da er im zweiten Teil des zweiten Korintherbriefs perſönlichen Gegnern ebenfalls außerordentlich heftig zu Leibe geht, ſo ſei es wenig wahrſcheinlich, daß er auch im erſten Teil einen perſönlichen Gegner vor ſich habe und von dem jus talionis einen ſo ausgiebigen Gebrauch gemacht habe. Zunächſt iſt hiergegen zu bemerken, daß Paulus ſich 2 Kor. 1—9 gar nicht gegen ſeinen Beleidiger wendet. Das war ſchon lange vorher durch die Sendung des Titus geſchehen; er plaidiert 2 Kor. 1—9 vielmehr für Verzeihung. Aber wenn die Vorausſetzung Klöppers auch zutreffen würde, ſo hat ſein Argument nur dann Beweiskraft, wenn der zweite Korintherbrief einheitlich iſt. Wie es in dieſer Beziehung ſteht, werden wir im weiteren Verlaufe unſerer Unterſuchung ſehen [1]).

Indem Klöpper die oben vorgetragene Auffaſſung mit den angeführten, allerdings unzureichenden Gründen ablehnt, bezieht er 2 Kor. 2, 5 ff. auf den 1 Kor. 5 erwähnten Fall [2]). Dieſer be-

1) Vgl. gegen Klöpper auch Krenkel a. a. O., S. 296 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 220 ff.; gegen Heinrici Krenkel a. a. O., S. 301 ff.

2) A. a. O., S. 52 ff.

reits von den Kirchenvätern vertretenen Anſicht hat ſich allerdings nicht mit der gleichen Zuverſichtlichkeit wie Klöpper auch Heinrici angeſchloſſen. Im Zuſammenhang mit ſeinen ſonſtigen Aufſtellungen findet er, daß das Gewicht der Gründe zugunſten der Verknüpfung von 2 Kor. 2, 5 ff. mit 1 Kor. 5, 1 ff. entſcheide [1]). Allein mit Recht hat ſich die neuere Auffaſſung ziemlich allgemein gegen dieſe Beziehung ausgeſprochen. Gegen dieſelbe ſpricht 1) daß ſie Paulus mit keinem Worte andeutet, 2) daß er 2, 5 ebenſo wie 7, 12 vorausſetzt, perſönlich beleidigt worden zu ſein, 3) daß ſeine 2, 5 ff. empfohlene Milde, verglichen mit ſeiner 1 Kor. 5, 3 ff. ausgeſprochenen Stellungnahme, rein unbegreiflich wäre, 4) daß aus den ſonſtigen Angaben von 2 Kor. 1—9 auf einen andern Grund für die Erregung des Apoſtels geſchloſſen werden muß [2]).

Eine eigenartige Auffaſſung von dem korinthiſchen Streitfall vertritt Krenkel [3]). Er vermutet, daß es ſich um einen Rechtsſtreit zweier Gemeindeglieder vor Gericht, alſo um Übertretung des Gebotes gehandelt habe, das Paulus 1 Kor. 6 der Gemeinde giebt. Er verweiſt unter anderm auf die Verwandtſchaft der in beiden Fällen gebrauchten Ausdrücke. Allein es iſt doch ſchwer verſtändlich, daß Paulus um eines ſolchen Grundes willen in eine ſo große Erregung geraten ſein ſollte, daß er es für nötig hielt, den Titus aus Aſien nach Korinth zu ſchicken. Wie wir aus 1 Kor. 6 ſehen, waren dergleichen Dinge dort ſchon früher vorgekommen. Gerade die Art, wie Paulus dieſelben im erſten Korintherbrief behandelt, beweiſt, daß es ſich diesmal um etwas anderes, für Paulus Wichtigeres handelte.

Wie man ſich in dieſer Frage auch entſcheiden möge, feſt ſteht, daß bei den Angriffen auf den Apoſtel ein Mann beſonders hervorgetreten iſt. Denn Paulus redet 2, 5 ff.; 7, 12 von einem Einzelnen. Aber wenn der auch der Rädelsführer ſein mochte, ſo

---

1) A. a. O., S. 13 ff.; ebenſo Meyer, Kritiſch-exegetiſches Handbuch über den zweiten Brief an die Korinther. 6. Aufl., bearbeitet von Heinrici. Göttingen 1883. S. 4 f.

2) S. oben; vgl. auch Krenkel a. a. O., S. 280 ff.; Weizſäcker a. a. O., S. 296 f.; Schmiedel a. a. O., S. 220 ff.

3) A. a. O., S. 303 ff.; vgl. auch Clemen a. a. O., S. 62.

ſcheint er doch die Gemeinde mit fortgeriſſen zu haben. Denn nur ſo iſt die große Erregung des Apoſtels verſtändlich; nur ſo iſt es verſtändlich, daß er zeitweilig daran dachte, ſeine Reiſepläne zu ändern und ſtatt über Macedonien zur See direkt nach Korinth zu gehen 2 Kor. 1, 15 ff., nur ſo begreift man, daß er ſchließlich den Titus mit einem Brief von Aſien aus nach Korinth ſchickte (2, 3 ff. 12 ff.; 7, 5 ff.).

b) Die Stimmung des Paulus infolge derſelben.

Paulus hatte in Aſien Nachricht von den ärgerlichen Vorkommniſſen in Korinth empfangen. Wir wiſſen nicht, ob er noch in Epheſus weilte, oder ob er ſchon auf der Reiſe war. Wir wiſſen nur, daß er ſchmerzlich bewegt wurde, als er die böſen Nachrichten aus Korinth empfing. Er ſelbſt ſchildert uns ſeine Stimmung ſehr anſchaulich im zweiten Korintherbrief. Er ſchreibt 1, 8 ff.: „Wir wollen euch aber, Brüder, nicht in Unkenntnis laſſen hinſichtlich der Trübſal, die über uns in Aſien gekommen iſt, daß wir über die Maßen, über die Kraft beſchwert wurden, ſo daß wir ſogar am Leben Mangel hatten. Ja bei uns ſelbſt hatten wir den Beſcheid auf Tod empfangen, damit wir nicht auf uns ſelbſt vertrauten, ſondern auf Gott, der die Toten erweckt, der auch uns aus ſolcher Todesnot errettet und auch retten wird.“ Freilich über die Deutung der überſetzten Verſe herrſchen verſchiedene Anſichten. In der Regel bezieht man dieſelben ganz im allgemeinen auf ſchlimme Erfahrungen, ernſte Lebensführungen, unter denen Paulus aus Epheſus hatte weichen und weiterhin die Reiſe hatte machen müſſen. Allein die Worte des Apoſtels werden doch erſt dann völlig verſtändlich, wenn wir die Trübſal, von der er ſpricht, auf die erregte Stimmung beziehen, in der er ſich infolge der Nachrichten aus Korinth befand. Dafür ſprechen folgende Gründe: 1) Gerade in den allgemein als echt anerkannten pauliniſchen Briefen beobachten wir, daß Paulus, wenn er konkrete, ſein perſönliches oder das Gemeindeleben betreffende Fragen zur Sprache bringt, in der Regel nach einigen einleitenden Worten zu ſeinem eigentlichen Gegenſtand überzugehen pflegt, z. B. 1 Kor. 1, 10. Gal. 1, 6. Phil. 1, 12. Das legt es nahe, auch 2 Kor. 1, 8 ff. in Verbindung mit

dem Gegenſtand zu bringen, der im folgenden verhandelt wird. Man fragt ſich auch vergeblich, welche Veranlaſſung Paulus gehabt haben ſollte, in einem Brief, in dem er ſich mit der Gemeinde zu Korinth über ärgerliche Vorkommniſſe in ihrer Mitte auseinanderſetzen will, Dinge zu erwähnen, die in gar keiner Beziehung dazu ſtanden, zumal wenn ſie bei Abfaſſung ſeines Schreibens bereits hinter dem Apoſtel lagen. 2) 1, 8—11 führt Paulus den Gedanken aus, daß er in Aſien in große Trübſal gekommen ſei, daß Gott ihn aber aus dieſer Trübſal errettet habe. Daran ſchließt er 1, 12 ff. die Verſicherung, daß ſein Wandel, namentlich in Korinth tadellos geweſen ſei. Es iſt unverſtändlich, wie er zu dieſer Erklärung gekommen wäre, wenn er 1, 8 ff. ganz im allgemeinen von ſchmerzlichen Erfahrungen vor oder während ſeiner Reiſe geſprochen hätte. Wenn wir jedoch 1, 8 ff. auf ſeine aus den korinthiſchen Vorgängen reſultierende Stimmung beziehen, dann wird 1, 12 ff. völlig verſtändlich. Man hatte ihn angeklagt und verunglimpft, und doch ſein Gewiſſen iſt rein. 3) Es iſt ſicher, daß Paulus über die Vorgänge in Korinth und zwar zu einer Zeit, wo er noch auf aſiatiſchem Boden weilte, in große Betrübnis verſetzt wurde 2 Kor. 2, 1. 3. 4. Noch als er dieſerhalb der Gemeinde ſchrieb, ging es nicht ohne Thränen ab: *ἐκ γὰρ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας ἔγραψα ὑμῖν διὰ πολλῶν δακρύων.* 2, 4. Da nun die Trübſal, welche er 1, 8 ff. erwähnt, ihn ebenfalls in Aſien betraf, ſo liegt es am nächſten, beides zu identifizieren. 4) Infolge der 1, 8 ff. erwähnten Trübſal faßte Paulus den Entſchluß, ſeinen Reiſeplan zu ändern, zur See nach Korinth, von hier nach Macedonien und von dort wieder zurück nach Korinth zu gehen 1, 15 ff. [1]). Es iſt doch ſchwer verſtändlich, wie Paulus auf Grund allgemeiner widerwärtiger Erlebniſſe zu einem derartigen Entſchluß gekommen ſein ſollte. Das hätte nur dann einen Sinn, wenn er nach Korinth gegangen wäre, um dort Sicherheit zu finden oder Troſt zu holen. Aus 1, 23 f. ſehen wir jedoch, daß er ganz andere Abſichten hatte. Er wollte ein Strafgericht über die Gemeinde abhalten, die ſich an ihm vergangen hatte [2]). 5) Die niedergeſchlagene Stimmung des

1) S. unten.

2) Darüber unten mehr.

Paulus hielt noch in Macedonien an 2, 12 f.; 7, 5 ff. Erwägt man nun, daß sie durch die Ankunft des Titus in Freude verwandelt wurde, der aus Korinth kam und Nachrichten von dort brachte, so liegt es am nächsten, anzunehmen, daß sie ihren Grund in den Vorgängen zu Korinth hatte und nicht in allgemeinen Erfahrungen, von denen wir nichts wissen. 6) Paulus sagt 1, 6. 7, daß die Korinther dasselbe Leiden zu tragen haben wie er selbst; nun wissen wir aber, daß sie durch den strengen Brief des Apostels in Trauer versetzt wurden, daß ihre Trauer also aus den ärgerlichen Vorkommnissen in ihrer Mitte, wenn auch indirekt resultierte. Das weist ebenfalls darauf hin, daß es in der gleichen Weise auch bei Paulus der Fall war.

Es mag daneben zugegeben werden, daß bei dem Apostel vielleicht auch noch andere Faktoren mitwirkten, daß es ihm auch sonst nicht an schmerzlichen Erfahrungen fehlte; ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι schreibt er aus Macedonien 7, 5. Aber die angeführten Gründe sprechen m. E. dafür, den Grund der 1, 8 ff. erwähnten Trübsal in erster Linie in den Ereignissen zu Korinth zu erblicken.

c) Seine Pläne.

Als Paulus die schlimmen Nachrichten aus Korinth empfangen hatte, war es ursprünglich seine Absicht, auf der Stelle dorthin zu eilen und dann über Macedonien noch einmal ebendahin zurückzukehren 1, 15 ff. Damit hätte er freilich einen früheren Plan aufgeben müssen. Wir wissen aus dem ersten Korintherbrief, daß er sich früher mit dem Gedanken trug, über Macedonien nach Korinth zu gehen und dort längere Zeit, vielleicht über Winter zu verweilen 4, 19 ff.; 16, 1 ff. Wir können es verstehen, daß Paulus jetzt schwankte, ob er diesen Plan nicht zugunsten des 2 Kor. 1, 15 ff. erwähnten aufgeben solle. Die Ausführung des letzteren kostete weniger Zeit als die des ersteren, und wer konnte sagen, welchen Verlauf die Bewegung in Korinth nahm, wenn sie der Apostel sich selbst überließ und nicht zur rechten Zeit eingriff? Aber nach einiger Überlegung sah er von einer Änderung seiner Päne ab. Wäre er in der ersten Erregung nach Korinth gekommen, so wäre es ohne ernste Auseinandersetzungen zwischen ihm und der Gemeinde

nicht abgegangen. Er ſelbſt ſagt 1, 23: „Ich aber rufe Gott zum Zeugen an wider meine Seele, daß ich euch ſchonend nicht mehr nach Korinth gekommen wäre“ [1]). Aber das wollte Paulus nicht; er wollte der Gemeinde, von der er ſelbſt Freude erwartete, nicht wehe thun. „Denn wenn ich euch betrübe, wer iſt es“, ſo fragt er 2, 2, „der mich erfreut, wenn nicht der von mir Betrübte?“ Darum faßte er einen andern Plan. Er ſchickte den Titus mit einem Brief voraus, worin er der Gemeinde ihr Unrecht vorhielt und Genugthuung verlangte 2, 3. Nach den Angaben des Apoſtels muß dieſer Zwiſchenbrief in ziemlich heftigem Ton abgefaßt geweſen ſein. Paulus brachte es keineswegs leicht übers Herz, der geliebten Gemeinde wehe zu thun. Aber über ſeine perſönlichen Empfindungen ſtellte er das Intereſſe der Gemeinde und die Sache des Evangeliums, und ſo hat er gethan, was der Ernſt des Augenblicks von ihm verlangte.

Die hier vorgetragene Auffaſſung, wonach Titus mit einem beſondern, in heftigem Ton abgefaßten Schreiben nach Korinth geſchickt worden iſt, iſt neuerdings wieder von Heinrici beſtritten worden [2]). Er bezieht 2 Kor. 2, 3 ff.; 7, 8 ff. auf den erſten Korintherbrief; ebenſo Räbiger, der allerdings zugiebt, daß möglicherweiſe dem Titus ein Empfehlungsſchreiben nach Korinth mitgegeben worden ſei, jedoch keineswegs ein Schreiben des Inhalts, wie nach 2, 3 ff. zu erwarten wäre. Auch gegen dieſe Auffaſſung hat die neuere Kritik ziemlich allgemein Stellung genommen, und wie ich glaube mit Recht. Nach der Stimmung, in der Paulus den 2, 3 ff. erwähnten Brief geſchrieben hat, nach den Wirkungen, die er in der Gemeinde hervorgerufen hat, ſcheint es mir ſchlechterdings unmöglich, an den erſten Korintherbrief zu denken. Es wäre völlig unverſtändlich, wie Paulus inbezug auf dieſen Brief hätte ſchreiben

1) Mit dieſer Auslegung von 1, 23 befinde ich mich freilich im Widerſpruch zu der landläufigen Erklärung. Die nähere Begründung kann erſt ſpäter gegeben werden.

2) A. a. O., S. 22 ff. 128 ff.; Meyer a. a. O., S. 5; vgl. auch Räbiger, Kritiſche Unterſuchungen über den Inhalt der beiden Briefe des Apoſtels Paulus an die korinthiſche Gemeinde. Breslau 1886. 2. Aufl. S. 229 ff.

können: „Ich habe euch aus großer Trübsal und Herzensbeklemmung unter vielen Thränen geschrieben“ 2, 4 [1]).

Großes Aufsehen hat s. Z. Hausrath erregt, als er in seiner Schrift: „Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther“, Heidelberg 1870, die Hypothese aufstellte, der 2 Kor. 2, 3 ff. erwähnte Brief sei uns erhalten und zwar 2 Kor. 10—13. Auch neuerdings hat diese Hypothese noch Beifall gefunden, und es ist namentlich Schmiedel, der sie weiter ausgebaut hat [2]). Wie es um dieselbe steht, wird der weitere Verlauf unsrer Untersuchung zeigen.

d) Der Erfolg der Sendung des Titus.

Nachdem Paulus den Titus weggeschickt hatte, wartete er selbst in großer Spannung auf seine Rückkehr. Aber da sich dieselbe länger als erwartetet hinzog, so hielt er es nicht länger in Asien aus. Obwohl er in Troas bei der Predigt des Evangeliums, wie er sagt, eine offne Thür gefunden hatte, so zog er nach Macedonien, und dort traf er endlich nach langem und schmerzlichem Warten den Titus 2, 12 f.; 7, 5 ff., der günstige Nachrichten aus Korinth brachte 7, 6 ff.

Der Apostel hatte erreicht, was er erreichen wollte. Titus hatte durch sein Erscheinen und den Brief, den er zu überbingen hatte, in der Gemeinde eine tiefe Niedergeschlagenheit hervorgerufen 2, 4; 7, 7 ff.; 1, 3 ff. Man empfand schmerzlich das Unrecht, das man dem Apostel zugefügt hatte, und suchte es wieder gut zu machen. Die Gemeinde legte in ihrer Mehrzahl dem Übelthäter eine angemessene Strafe auf 2, 6 ff. und wetteiferte in Beweisen ihrer Liebe gegen Paulus 7, 7. 11. 12; 2, 9 und Titus 7, 13. 15. Paulus war über das letztere um so mehr erfreut, als er es dem Titus vorausgesagt hatte.

In Korinth schien somit wieder alles gut zu stehen. Infolge dessen schaute Paulus vertrauensvoll in die Zukunft 7, 16. So groß vorher seine Sorge und Aufregung gewesen war, so groß war

---

1) Vgl. gegen Heinrici Krenkel a. a. O., S. 261 ff.; Weizsäcker a. a. O., S. 290 f.; Schmiedel a. a. O., S. 61 f.

2) A. a. O., S. 74 ff.

jetzt ſeine Freude; ſogar den Übelthäter will er etwas davon empfinden laſſen. Er fordert dazu auf, jetzt gegen ihn Milde walten zu laſſen, um ihn vor Verzweiflung zu bewahren 2, 6 ff. Freilich bei alle dem vergeſſen wir eines nicht. Wir ſehen 2 Kor. 1—9 die Gemeinde nicht, wie ſie iſt, ſondern wie ſie ſich in den Augen des Apoſtels in einer Zeit freudig erregter Stimmung ſpiegelt. Er ſelbſt hat die Gemeinde nicht geſehen. Ob ſie nun auch wirklich ſo beſchaffen war, wie er ſie ſich dachte und wünſchte, ob er ſich nicht vielleicht doch in den Verhältniſſen täuſchte, das iſt eine Frage, die daneben offen gehalten werden muß, und wir werden ſpäter ſehen, wie es in dieſer Beziehung ſtand.

Soviel iſt jedoch ſicher: Paulus befand ſich infolge der Nachrichten des Titus in gehobener Stimmung. Ein Denkmal derſelben iſt der uns 2 Kor. 1—9 vorliegende Brief. Daß er in Macedonien geſchrieben iſt, geht unzweifelhaft aus 2, 12 f.; 7, 5 ff.; 8, 1. 6. 16 ff.; 9, 2 ff. hervor. Paulus hat den Brief nicht allein geſchrieben. 1, 1 wird Timotheus als Mitbriefſteller genannt. Ebenda iſt auch geſagt, daß der Brief nicht nur an die Gemeinde zu Korinth, ſondern überhaupt an die Gemeinden in Achaia gerichtet iſt.

e) Die Einheitlichkeit von Kap. 1—9.

Wie überhaupt beim zweiten Korintherbrief, ſo iſt auch bei Kap. 1—9 die Einheitlichkeit keine ganz unumſtrittene. In jüngſter Zeit iſt ſie in größerem Umfang durch Halmel angefochten worden [1]). Er zerlegt, von kleineren Interpolationen abgeſehen, den Brief in folgende Teile: 1) 1, 1 — 2. 13; 6¼, 11—13; 7, 2—9. 15. 2) 2, 14 — 6, 10. 3) Kap. 10 — 13. Chronologiſch geht der unter 3 genannte Brief dem unter 2 genannten voraus, welch letzterer ſomit den Schluß der Korreſpondenz des Apoſtels mit der Gemeinde darſtellt. Halmel giebt für ſeine Zerlegung im weſentlichen folgende Gründe an: 1) 2, 14 — 6, 10 ſtöre den Zuſammenhang. Daß man nach dem Vorausgehenden auf 2, 14 nicht gefaßt iſt, iſt allerdings richtig. Aber es iſt nicht einzuſehen, warum

1) Der Viercapitelbrief im zweiten Korintherbrief des Apoſtels Paulus. Eſſen 1894.

darum hier ein besonderer Brief beginnen muß. Dergleichen findet sich doch fast in jedem Brief. In wieviel besondere Schreiben müßte man unter Anwendung dieses Kanons den ersten Korintherbrief zerlegen? 2) 2, 14 — 6, 10 weise eine besondere Disposition auf, nämlich die der antiken Verteidigungsrede. Mit Bezug auf den ganzen Brief hat das nach dem Vorgang von Mosheim [1]) bereits Heinrici behauptet a. a. O., S. 75 ff. Zugegeben, daß es mit dieser Beobachtung seine Richtigkeit hätte [2]), so ist wiederum nicht einzusehen, warum 2 Kor. 2, 14 —6, 10 darum ein besonderer Brief sein muß, weil es eine besondere Disposition hat. 3) Während Paulus 2, 14 — 6, 10 es so darstelle, als ob er seiner Gegner bereits völlig Herr geworden sei, setze er in den umgebenden Abschnitten voraus, daß noch nicht alle Wolken verscheucht seien. Eben darum müsse 2, 14 — 6, 10 ein späteres Stadium des Konflikts darstellen. Ich kann diesen Schluß ebenso wenig als richtig zugeben, wie die Beobachtung, auf die er sich gründet. Wie im folgenden gezeigt werden soll, liegt 2, 14 — 6, 10 gleichermaßen wie in der Umgebung die Anschauung zu Grunde, daß Paulus zwar unangenehme Auseinandersetzungen mit der Gemeinde gehabt hat, daß das aber jetzt, wo er schreibt, anders geworden ist.

3. Die Veranlassung von 2 Kor. 1—9.

Was veranlaßte demnach den Apostel, 2 Kor. 1—9 zu schreiben? Es ist wohl ohne weiteres klar, daß er nach den vorausgegangenen Ereignissen ein Bedürfnis hatte, zu der Gemeinde in Korinth zu sprechen und auch seinerseits das gute Einvernehmen wiederherzustellen, das eine Zeit lang eine so unangenehme Unterbrechung erfahren hatte. Aber er hatte noch einen besonderen Grund. Schon lange sammelte er an einer Kollekte für Jerusalem. Wir wissen ja, daß die dortige Gemeinde in keineswegs glänzenden Verhältnissen lebte. Schon im ersten Korintherbrief giebt Paulus Anweisungen, in welcher Weise die Kollekte eingesammelt werden soll

1) Erklärung des zweiten Briefs des heiligen Apostel Pauli an die Gemeinde zu Corinthus. Flensburg 1762.

2) Vgl. dagegen Schmiedel a. a. O., S. 77 f.

16, 1 ff. Als er dann ſeine zweite Reiſe nach Europa machte, war es ſeine Abſicht, nach Abſchluß derſelben hinauf nach Jeruſalem zu gehen und die Kollekte abzuliefern. Darum betrieb er dieſelbe damals mit neuem Eifer. Namentlich in Macedonien ſcheint er bereitwillige Unterſtützung gefunden zu haben 8, 1—5. Er verwies dabei auf das Beiſpiel von Korinth 9, 2, wo er zuerſt offne Herzen und Hände für die ihm am Herzen liegende Sache gefunden hatte 8, 10 f; 9, 2. Aber nach ſeinen neuerlichen Erfahrungen war er der Gemeinde doch nicht mehr ſo ganz ſicher. Und doch wollte er ſie nicht ohne Grund gelobt haben; er wollte nicht als Lügner daſtehen, wenn er mit den Macedoniern nach Korinth käme 9, 3 f., und eben deshalb ſchickte er 2 Kor. 1—9 voraus.

Paulus überſandte ſein Schreiben durch drei Männer. Einer derſelben war Titus, der ſich freiwillig erboten hatte, und den Paulus darum um ſo lieber wählte, weil er ſich bei ſeiner letzten Anweſenheit in Korinth um die Kollektenſache verdient gemacht hatte 8, 6. 16 ff. Mit ihm ging ein anderer, von den Gemeinden ausdrücklich mit der Beſtimmung erwählt, die Sammlung der Kollekte zu überwachen und dadurch den Apoſtel gegen ungerechtfertigte Verdächtigungen zu ſchützen 8, 19 ff. Schließlich ſandte Paulus noch einen dritten Bruder mit. Wer es war, wiſſen wir nicht; wir wiſſen nur, daß er dem Apoſtel nahe geſtanden haben muß, und daß er im Vertrauen auf die Gemeinde nach Korinth zog 8, 22 ff.

Das war der äußere Anlaß, der den Apoſtel beſtimmte, nach Korinth zu ſchreiben. Wir ſehen, er hatte zwei Gründe; demgemäß beſteht 2 Kor. 1—9 aus zwei Teilen; im erſten redet Paulus über ſeine Beziehungen zur Gemeinde Kap. 1—7, im zweiten verhandelt er die Kollektenangelegenheit Kap. 8 und 9 [1]).

4. Der Inhalt von 2 Kor. 10—13.

In den Ausgaben unſres N. T. hat der ſoeben beſprochene Brief noch eine Fortſetzung in vier Kapiteln, deren Inhalt wir uns zunächſt vergegenwärtigen wollen. 10, 1—6 verteidigt ſich

1) Vgl. Weizſäcker a. a. O., S. 303 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 89 f.

Paulus gegen den Vorwurf fleiſchlichen Wandels. Er erklärt, daß er dergleichen Vorwürfe nicht mehr länger ungeahndet hingehen laſſen werde, und betont ſeinen Gegnern gegenüber, daß er ſo gut wie ſie ebenfalls Chriſto angehöre 10, 7, daß er ſich jedoch ſeiner beſonderen, ihm durch Chriſtus verliehenen Machtſtellung nicht rühmen werde, um ſich nicht dem Verdacht auszuſetzen, in ſeinen Briefen ein andrer zu ſein als bei ſeinem perſönlichen Auftreten, wie man ihm das vorgeworfen hatte 10, 8—11. Er möchte ſich überhaupt mit ſeinen Gegnern nicht in eine Reihe ſtellen, die ſich ſelbſt und zwar vielfach ins Maßloſe rühmen. Wenn er ſich rühmt, ſo will er ſich bloß an Thatſachen halten und zwar an die Thatſache, die Gott ihm beſchert hat, daß er nämlich bei der Predigt des Evangeliums bis nach Korinth gekommen iſt 10, 12—16. Aber nicht darauf kommt es an, daß *wir* uns rühmen, ſondern darauf, daß wir Ruhm bei Gott haben. Wer ſich aber rühmen will, der rühme ſich des Herrn 10, 17 f.

Nachdem ſodann der Apoſtel die Gemeinde um Nachſicht gebeten, daß er es ſeinen Gegnern gleich thue 11, 1—4, kommt er auf ſeine Perſon zu ſprechen und zieht Vergleiche zwiſchen ſich und ſeinen Gegnern. Er ſtellt zunächſt feſt, daß er ihnen nicht nachſtehe, und daß er, wenn auch vielleicht in der Rede, ſo doch keineswegs in der Erkenntnis ein Schwächling ſei 11, 5. 6. Er erklärt weiter, warum er bei ſeiner Arbeit keinen Lohn genommen; es iſt nicht Mangel an Liebe, ſondern vielmehr das Bemühen, ſeinen Gegnern keinen Stoff zu Anklagen zu liefern und ſich an Selbſtloſigkeit von ihnen nicht überbieten zu laſſen 11, 7—12; in außerordentlich heftiger Weiſe verurteilt er ſodann die Gegner und ihr Treiben 11, 13—15. Mit 11, 16 kommt er auf den begonnenen Vergleich zurück. Er führt ihn in längerer Ausführung durch, um zu erhärten, daß er ſich den falſchen Propheten an die Seite ſtellen dürfe 11, 16—33, und verweiſt dann im beſonderen auf die Geſichte und Offenbarungen, deren er gewürdigt worden ſei 12, 1—10. Daraus zieht er 12, 11—15 den Schluß, daß er den falſchen Propheten nicht nachſtehe, und daß die Gemeinde zu Korinth im Vergleich mit andern Gemeinden in keinem Stück benachteiligt worden ſei. Nur in einem Punkt hat ſich der Apoſtel von den andern

Boten des Evangeliums unterſchieden; er hat bei ſeiner Arbeit keinen Lohn genommen, er nicht und nicht ſeine Begleiter 12, 16—18.

Alles Bisherige hat Paulus geſagt, um die Gemeinde von ihrem Unrecht zu überzeugen. Freilich ſeine Hoffnung, daß es geſchieht, iſt eine geringe. Er fürchtet, daß in Korinth böſe Dinge an der Tagesordnung ſind, und daß es ohne ein Strafgericht von ſeiner Seite nicht abgehen wird 12, 19—21. Noch einmal hält er der Gemeinde allen Ernſtes vor, was ſie zu erwarten hat, wenn er kommt und wenn bis dahin nicht Wandel geſchaffen iſt; er wird nicht mehr ſchonen 13, 1. 2. Man will ja in Korinth eine Probe haben, daß Chriſtus in ihm wirkt, eine Probe, die Paulus allerdings zu geben bereit iſt, da Chriſtus, wie er ſelbſt mächtig iſt, in ſeiner Machtfülle auch in dem Apoſtel lebt 11, 3. 4. Dafür ſind die Korinther ſelbſt ein Zeugnis, da Chriſtus in ihnen gleichermaßen wie in dem Apoſtel lebt 11, 5. 6. Freilich Paulus wünſcht, daß er nicht zu ſtrafen braucht; es iſt ſein Wunſch und ſein Gebet, daß in der Gemeinde nichts Böſes geſchieht 11, 7—9, und noch einmal ſchreibt er, um nicht ſtrafen zu müſſen, wenn er kommt 13, 10.

Er ſchließt mit Ermahnungen und Segenswünſchen 13, 11—13.

5. Die Differenzen zwiſchen 2 Kor. 1—9 und 10—13.

So wenig man nach dem Inhalt von Kap. 1—9 auf die Ausführungen von Kap. 10—13 vorbereitet iſt, ſo herrſcht doch auch heute noch ziemlich allgemein die Anſchauung, daß beide Teile des zweiten Korintherbriefs zur ſelben Zeit entſtanden ſind nämlich damals, als Titus mit Paulus in Macedonien zuſammengetroffen war. Im folgenden ſoll gezeigt werden, daß dieſe Anſicht im Widerſpruch zu den Thatſachen und in allen ihren Teilen mehr oder weniger in der Luft ſteht. Es ſind im weſentlichen folgende Gründe, die gegen die Einheitlichkeit des zweiten Korintherbriefs ſprechen:

1) Während Paulus 1, 1 den Timotheus als Mitbriefſteller nennt, tritt er von 10, 1 an der Gemeinde ſelbſtändig gegenüber [1]).

1) Vgl. auch Krenkel a. a. O., S. 346 f.

Auch der veränderte Ton fällt sofort auf. Bezeichnend für den Umschwung ist der Anfang: *αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς*. Das klingt anders, als wenn es 1, 24 heißt: *οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν· τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε·* vgl. auch 8, 8 [1]).

2) Schon lange ist der knappe Schluß des zweiten Korintherbriefs aufgefallen; es wird kein Name genannt, und es werden nur in wenig kurzen Worten Grüße bestellt und Segenswünsche ausgesprochen. Das entspricht nicht der sonstigen Art des Paulus und wäre unerklärlich nach den Ereignissen, die man als vorausgegangen annehmen müßte, wenn der zweite Korintherbrief einheitlich wäre.

3) Der Zweck, den Paulus 13, 10 als Grund seines Schreibens angiebt, ist ein ganz anderer als der, der die Abfassung von Kap. 1—9 veranlaßt hat. Wir sehen, Paulus hat diese Kapitel geschrieben, weil er nach den vorausgegangenen Ereignissen ein Bedürfnis hatte, sich der Gemeinde gegenüber auszusprechen, und weil er Stimmung für die Kollekte machen wollte. Anders 13, 10: „Deshalb schreibe ich dies abwesend, damit ich anwesend nicht hart verfahren muß nach der Macht, die mir der Herr gegeben, freilich zum Erbauen und nicht zum Niederreißen." Beides schließt sich so ziemlich aus.

4) 2 Kor. 1—9 setzt Paulus ein ganz anderes Verhältnis zwischen sich und der Gemeinde voraus als 2 Kor. 10—13. Nach 1—9 lebt er infolge der Nachrichten des Titus in großer Freude und blickt voll Zuversicht in die Zukunft. Er schreibt 7, 4: „Groß ist meine Zuversicht zu euch, groß mein Rühmen von euch; ich bin voll Trost und voll überschwenglicher Freude bei all unsrer Trübsal." Ebenso 7, 16: „Ich bin froh, daß ich in allen Stücken voll Zuversicht zu euch sein kann." Wohl blickt er auf trübe Zeiten zurück, auf Stunden des Kampfs und der Erregung 1, 8 ff.; 2, 3 ff. 12 ff.; 7, 5 ff.; man hat ihm Unrecht, schweres Unrecht gethan 2, 5; 7, 12, und die Gemeinde selbst hat sich daran beteiligt. Aber wie er seinen Brief schreibt, ist das anders geworden;

1) Schmiedel a. a. O., S. 74 ff.

da ſetzt er voraus, daß wieder freundſchaftliche Beziehungen zwiſchen ihm und der Gemeinde beſtehen. Wie war das gekommen? Wir haben den Hergang bereits kennen gelernt. Titus war mit einem Brief des Apoſtels nach Korinth gegangen. Seine Erſcheinung und die Worte des Apoſtels hatten tiefen Eindruck gemacht. Die Gemeinde empfand ſchmerzlich ihr Unrecht und leiſtete Genugthuung. Sie ſchritt gegen den Übelthäter ein und legte ihm, wenigſtens in ihrer Mehrheit eine Strafe auf 2, 5 ff.; 7, 7 ff. Aus dieſem Grunde iſt der Apoſtel voll Freude 1, 3 ff.; 7, 4. 5 ff., voll Dank gegen Gott 1, 3 ff.; 2, 14 ff.; voll Dank auch gegen die Gemeinde 1, 1. 2, in der er ſich nicht getäuſcht 7, 14, von der er glaubt, daß ſie auch ſeine übrigen Wünſche erfüllen wird Kap. 8 und 9, der er ſeine Liebe bezeugt, weniger vielleicht durch ſeine Worte als durch den Ton, in dem er ſchreibt. Er ſelbſt ſagt: „Der Mund iſt mir aufgegangen gegen euch, Korinther, das Herz iſt mir weit geworden“ 6, 10 [1]); „ich habe es euch ſchon früher geſagt, daß ihr in unſrem Herzen lebt, um mitzuſterben und mitzuleben“ 7, 3.

Freilich auch jetzt merkt man bei genauerer Beobachtung, daß zwiſchen Paulus und der Gemeinde nicht alles in Ordnung geweſen iſt. Wenn er es auch nicht geradezu ausſpricht, ſo verteidigt er ſich doch thatſächlich an einer Reihe von Stellen gegen Verdächtigungen, die er über ſich hat ergehen laſſen müſſen [2]), gegen den Vorwurf der Selbſtgefälligkeit und Übervorteilung 3, 1 ff.; 4, 5; 5, 12; 7, 2, der Hinterliſtigkeit und Geſinnungsloſigkeit 4, 1 ff. Aber nach den vorausgegangenen Ereigniſſen iſt das doch mehr als verſtändlich, und wenn man die Art ſeiner Rechtfertigung vergleicht mit derjenigen in Kap. 10—13, ſo iſt es klar, daß das Verhältnis zur Gemeinde dort ein ganz anderes iſt als hier, daß er dort wie zu Freunden und nicht wie zu Feinden redet. Auch jetzt bittet er noch: *χωρήσατε ἡμᾶς* d. h. „ſchafft uns Raum“ 7, 2, und ebenſo 6, 12 f.: „Es iſt euch nicht enge bei uns geworden, vielmehr ihr ſeid engherzig geworden; aber vergeltet Gleiches mit Gleichem, wie zu Kindern ſpreche ich, und werdet auch ihr weitherzig“. In

1) Vgl. unſer: „Wes das Herz voll iſt, des geht der Mund über.“
2) S. oben S. 45 ff.

welchem Sinn jedoch dieſe Worte gemeint ſind, geht aus der Einſchaltung hervor: ὡς τέκνοις λαλῶ. Paulus bittet wie der Vater die Kinder, wie der Freund den Freund. Dem entſpricht der Ton des Briefes; kein hartes Wort kommt über ſeine Lippen; was er fordert, fordert er mit Zurückhaltung, wo er ermahnt, ſchließt er ſich ſelbſt mit ein 6, 1—11, wo er auf die heidniſchen Laſter zu ſprechen kommt, hält er ſich allgemein, ohne mit einem Wort anzudeuten, daß dergleichen Dinge in der Gemeinde vorkommen 6, 14—7,1. Freilich in ſeinem letzten Brief hat er harte Worte gebraucht und ernſte Vorhaltungen gemacht. Sichtlich iſt er jetzt bemüht, den Eindruck ſeiner Worte abzuſchwächen. Er ſpricht es aus, daß er ſeinen Brief nur geſchrieben hat, um die Liebe der Gemeinde zu erproben, nicht um zu betrüben 2, 9; 7, 12, um ihr einen Beweis ſeiner eignen Liebe zu geben 2, 4. Er weiſt darauf hin, daß der Brief ja nur Segen geſtiftet hat; er hat die göttliche Traurigkeit hervorgerufen, die zur Seligkeit eine Reue wirkt, die niemand gereut 7, 8 ff. Von einer Abſicht zu ſtrafen iſt keine Rede mehr; er will tröſten 1, 3 ff; ja er iſt bereit, ſogar dem Übelthäter zu vergeben, wenn ihm die Gemeinde vergiebt 2, 6 ff., und dazu fordert er auf, um ihn vor Verzweiflung zu bewahren [1]).

Aus alle dem geht hervor, daß, wenn Paulus auch zeitweilig unangenehme Auseinanderſetzungen mit der korinthiſchen Gemeinde gehabt hatte, er doch bei Abfaſſung von Kap. 1 — 9 vorausſetzt, daß die Mißhelligkeiten beigelegt ſind, und daß zwiſchen ihm und der Gemeinde wieder ein gutes Einvernehmen beſteht. Freilich auch jetzt dürfen wir nicht vergeſſen, daß wir die Lage der Dinge nur in der ſubjektiven Auffaſſung des Apoſtels kennen lernen. Ob dieſer ſie doch nicht vielleicht zu günſtig beurteilte, das iſt eine Frage, die, wie erwähnt, daneben offen gehalten werden muß.

Treten wir aus 2 Kor. 1—9 hinüber auf den Boden von Kap. 10—13, ſo hat ſich die Situation völlig verändert. Der Apoſtel hat es hier mit einer Reihe von Gegnern zu thun, die

1) Vgl. auch Krenkel a. a. O., S. 309 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 74 ff.

zum Teil die ſchwerſten Anklagen gegen ihn erheben. Wenn man dieſen Kapiteln eine Überſchrift geben will, ſo könnte man ſie am beſten die Apologie des Paulus nennen. Was ſind es für Anklagen, gegen die ſich der Apoſtel zu verteidigen hat? Zunächſt werfen ihm die Gegner fleiſchlichen Sinn vor 10, 2ff., vgl. auch 1, 12ff. Die Anklage ſcheint jedoch bei der Gemeinde nicht recht verfangen zu haben. Denn Paulus hält ſich nicht lange bei ihr auf. Er verweiſt auf ſeinen ſittlich tadelloſen Wandel und erklärt, daß er ſich dergleichen Vorwürfe nicht länger gefallen laſſen werde 10, 2—6. Länger verweilt er bei dem Vorwurf der Selbſtempfehlung, den die Gegner des weiteren erheben. Wiederholt verteidigt er ſich Kap. 10—13 gegen dieſe Anklage, die auch 3, 1ff.; 4, 5; 5, 12 begegnet. Ja die ganze Darſtellung Kap. 10—13 ſteht unter dem Eindruck derſelben. Er ſpricht nicht gerne von ſich und wenn doch, mit der Bitte, ihm die Thorheit zu gute zu halten 11, 1—4. 16—20; 12, 11, offenbar weil er es mit einer Anklage zu thun hat, die er ſchon öfter hat hören müſſen. Vor allem aber ſcheinen die Gegner Vergleiche gezogen zu haben; ſie ſcheinen ihre Leiſtungen gegen die des Apoſtels ausgeſpielt 11, 21ff. und dieſen, doch iſt es nicht ganz ſicher, mit den Urapoſteln verglichen zu haben, vgl. 12, 12f. In großer Ausführlichkeit wendet ſich Paulus gegen dieſe Zurückſetzung 11, 5—12, 18. Er betont zunächſt, daß er ſeinen Gegnern an Erkenntnis gewachſen ſei, wenn auch vielleicht nicht an Redegabe 11, 6, und weiſt in längerem Vergleich mit ihnen nach, daß er alles aufzuweiſen habe, worauf ſie ſtolz ſeien 11,21^{b}—23^{a}, ja daß er um Chriſti willen mehr als ſie getragen habe 11, 23^{b}—33. Schließlich verweiſt er auf die Geſichte und Offenbarungen, deren er gewürdigt worden ſei, und zieht aus alle dem den Schluß, daß er ſich den falſchen Propheten wohl an die Seite ſtellen dürfe 12, 11, und daß die Gemeinde keinen Grund habe, ſich gegenüber andern Gemeinden benachteiligt zu glauben. „Die Zeichen, an denen man den Apoſtel erkennt, ſind unter euch geſchehen im Aushalten aller Art, in Zeichen und Wundern und Kräften“ 12, 12. Aber man hatte den Apoſtel noch in einem andern Punkte angegriffen. Er hatte bei ſeiner Miſſionsthätigkeit keinen Lohn ge-

nommen; wo es ihm fehlte, da waren die Brüder aus Macedonien eingetreten 11, 9. „Andere Gemeinden habe ich geplündert, Sold nehmend zum Dienſt an euch“ 11, 8. Was war der Grund dieſer Enthaltſamkeit? Es lag nicht daran, daß Paulus prinzipielle Bedenken gegen eine Beſoldung gehabt hätte; 1 Kor. 9, 1 ff. verficht er ſelbſt dieſes prinzipielle Recht. Es geſchah vielmehr, um ſeinen Gegnern keinen Stoff zur Anklage zu liefern, um ſich an Selbſtloſigkeit von ihnen nicht überbieten zu laſſen 11, 12 [1]). „Was ich aber thue und thun werde, (das geſchieht) damit ich den Anlaß derer beſeitige, die einen Anlaß ſuchen, damit ſie darin, worauf ſie ihr Rühmen gründen, erfunden werden wie auch wir“ [2]). Auch daraus hat man ihm einen Vorwurf gemacht. Wir wiſſen ja aus dem erſten Korintherbrief, daß dieſe freiwillige Selbſtenthaltſamkeit ſchon früher den Stoff zu Anklagen gegen ihn geliefert hatte [3]). Man hatte damals geſagt, er könne kein rechter Apoſtel ſein, da er von ſeinem apoſtoliſchen Recht keinen Gebrauch mache. Jetzt lautete die Anklage etwas anders. Man warf ihm einen Mangel an Liebe gegen die Gemeinde vor 11, 11. Freilich auf dieſem Weg konnte man ihm nicht ſo leicht beikommen. Da ließ man es denn durchblicken, er habe ſich durch ſeinen Begleiter bereichert 12, 16—18. Wir ſehen, es iſt eine ſtattliche Zahl von Anklagen, gegen die ſich der Apoſtel verteidigen muß; nichts an ſeiner Wirkſamkeit blieb unangefochten. Wie weit die Verunglimpfung ging, ſehen wir aus zwei Umſtänden; einmal daraus, daß er wiederholt verſichern zu müſſen meint, auch Chriſto anzugehören 10, 7; 11, 23; ſelbſt das beſtreiten die Gegner; ſie fordern den Apoſtel geradezu heraus; ſie verlangen einen Thaterweis des in ihm wohnenden Chriſtus 13, 2—4; ſodann daraus, daß ſogar ſeine äußere Erſcheinung herhalten muß: „Seine Briefe, ſagten ſie, ſind wuchtig und gewaltig, aber ſeine äußere Erſcheinung

1) Ob dieſes Motiv freilich von Anfang an bei ſeiner Thätigkeit wirkſam war, ſteht dahin; vgl. Weizſäcker a. a. O., S. 262 f.

2) In der Regel überſetzt man: „Was ich aber thue, werde ich auch thun, damit“ u. ſ. w.

3) Vgl. Weizſäcker a. a. O., S. 280 f.

iſt ſchwächlich und ſeine Rede kläglich.“ 10, 9ff; vgl. auch 10, 1; 11, 6 [1]).

Vergleichen wir ſomit 2Kor. 1—9 mit 10—13, ſo ergiebt ſich, daß das Verhältnis des Apoſtels zur Gemeinde dort ein ganz anderes iſt als hier. Während Paulus Kap. 1—9 vorausſetzt, mit der Gemeinde, wenigſtens zur Zeit im beſten Einvernehmen zu ſtehen, hat er es 10—13 mit einer Reihe von recht bösartigen Gegnern zu thun. Aber es handelt ſich nicht bloß um einzelne Gegner; er ſetzt voraus, daß ſein Verhältnis zur Gemeinde nicht mehr in Ordnung iſt. „Ich fürchte“, ſchreibt er 12, 21, „daß mein Gott mich demütigt bei euch, wenn ich wiederkomme, und daß ich trauern muß über viele, die zuvor geſündigt und keine Buße gethan haben wegen ihrer Unreinigkeit und Hurerei und Zügelloſigkeit, die ſie verübt haben“; daß es ſich bei dieſen Worten um die Gemeinde handelt, geht zweifellos aus den vorangehenden Verſen hervor, ähnlich 13, 2ff. 5ff. [2]). Aus der angeführten Stelle erkennen wir weiter, daß die Gemeinde nicht nur in ihrer Beziehung zum Apoſtel, daß ſie auch an ſich anders geworden iſt. Auch Kap. 1—9 finden ſich mancherlei auf das ſittliche Leben bezügliche Vorſchriften z. B. 6, 14 — 7, 1. Aber Paulus ſpricht es nicht mit einem Worte aus, daß dergleichen Dinge wirklich in Korinth geſchehen. Im Gegenteil wiederholt lobt er die Gemeinde wegen ihres Verhaltens ſo 1, 14; 7, 4. 16; 8, 7. Ganz anders 10—13. Hier ſpricht er es direkt aus, daß die Lauterkeit der Gemeinde gefährdet iſt. „Ich fürchte“, heißt es 11, 3, „daß, wie die Schlange die Eva in ihrer Liſtigkeit betrog, ſo eure Gedanken von dem auf Chriſtus gerichteten lautern Sinn verdorben wurden.“

Und wie die Gemeinde ſelbſt eine andere geworden iſt, ſo hat ſich auch die Stellung des Apoſtels zu ihr verändert. Nach 1—9 kommt er, um zu beſchwichtigen und zu tröſten, nicht um zu ſtrafen; nach 10—13 iſt er entſchloſſen, nicht mehr zu ſchonen, wenn die

---

1) Vgl. auch Krenkel a. a. O., S. 311 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 65 ff. 74 ff.

2) Vgl. namentlich Krenkel a. a. O., S. 321 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 75 f.; Jülicher a. a. O., S. 64; Clemen a. a. O., S. 61 f

Gemeinde ſich nicht völlig ändert 10, 2—6. 11; 12, 21; 13, 2—4. Noch einmal ſchreibt er, um das zu vermeiden 13, 10; aber ſeine Hoffnung iſt nicht groß, daß dadurch etwas anders wird 12, 20f. Dementſprechend iſt auch der Ton ein ganz anderer als 1—9. Bezeichnend dafür iſt der kategoriſche Anfang 10, 1, auf den bereits verwieſen wurde.

Faßt man dieſe Differenzen ins Auge, die zwiſchen 2 Kor. 1—9 und 10—13 beſtehen, ſo werden wir ſchwerlich gut thun, nach dem Zeugnis der Überlieferung Kap. 10—13 als gleichzeitig mit Kap. 1—9 geſchrieben hinzunehmen [1]); wir werden beſſer thun, ſie als zu einer andern Zeit entſtanden zu denken. Wenn man ſich dazu vielerorts noch immer nicht entſchließen kann, ſo wirkt dabei außer der Macht der Gewohnheit auch der Umſtand mit, daß man die Worte des Apoſtels in ihrer vollen Tragweite nicht zu ihrem Rechte kommen läßt. Um nur ein Beiſpiel anzuführen: Wie iſt es möglich, in einem Brief an eine Gemeinde zu einer Zeit folgende beide Stellen zu ſchreiben: „Groß iſt meine Zuverſicht zu euch, groß mein Rühmen von euch; ich bin voll Troſt und voll überſchwenglicher Freude bei all unſerer Trübſal“ 7, 4 und 12, 20: „Ich fürchte, daß, wenn ich komme, ich euch nicht finde, wie ich euch gerne haben möchte, und daß ich von euch erfunden werde, wie ihr es nicht gerne habt, daß Streit, Eiferſucht, Zorn, Intriguen, Verleumdungen, Ohrenbläſereien, Aufgeblaſenheit und Unordnung vorhanden ſind“ [2])? Es dürfte ſchwer ſein, dafür eine plauſible Erklärung zu finden. Freilich Klöpper wendet ein [3]): Bene noscit, qui bene distinguit; derartige einander ſcheinbar widerſprechende Ausſagen erklären ſich zur Genüge aus der weitgehenden Zerklüftung der korinthiſchen Gemeinde in verſchiedene Parteien. Es mag zugegeben werden, daß das Parteiweſen in Korinth beſondere Blüten getrieben hat. Allein ſo lange Paulus keine beſtimmten Parteien nennt, wird man ein Recht haben, ſeine Ausführungen an die gerichtet zu denken, die er in der Überſchrift ſeines Briefes nennt [4]).

1) Jülicher a. a. O., S. 65 f.
2) Ähnliche Beiſpiele bei Hausrath a. a. O., S. 3 ff.
3) A. a. O., S. 26 ff.
4) Vgl. auch Krenkel a. a. O., S. 321 ff.

Man hat weiter geſagt, vielleicht hat Paulus, nachdem er Kap. 1—9 geſchrieben hatte, anderweitige Nachrichten aus Korinth empfangen, die die Situation daſelbſt doch nicht in dem günſtigen Lichte erſcheinen ließen, in dem er ſie eine Zeit lang infolge der Nachrichten des Titus geſehen hatte. Wir wiſſen freilich von ſolchen Nachrichten nichts. Aber wenn es auch geſchehen wäre, ſo bliebe es doch völlig unbegreiflich, wie Paulus einem bereits abgefaßten Brief einen Anhang gegeben hätte, mit dem er den Brief ſelbſt ſo gut wie aufgehoben hätte. Dann verlor der Brief ſeine Wirkung und der Anhang [1]). Jedoch, wie dem auch ſein möge, wir haben direkte Beweiſe.

5) 2 Kor. 12, 16 ff. verwahrt Paulus den Titus und einen Bruder, die in Korinth geweſen waren, gegen den Vorwurf der Übervorteilung, der in der Gemeinde erhoben worden war. Iſt es denkbar, daß er unter dem Eindruck eines derartigen Verdachts den Titus unter Begleitung zweier Brüder noch einmal nach Korinth geſchickt hätte, und zwar um eine Kollekte zu ſammeln Kap. 8 und 9 [2])?

6) 2 Kor. 12, 16 ff. ſagt Paulus, daß er den Titus und noch einen Bruder gelegentlich einmal nach Korinth geſchickt habe, und daß beide ſich während ihres dortigen Aufenthalts nicht bereichert hätten. Nun wiſſen wir aber, daß Paulus den Titus zweimal nach Korinth geſchickt hat; das erſte Mal damals, als er in Aſien die ungünſtigen Nachrichten aus Korinth empfangen hatte, von denen ſchon wiederholt die Rede war 2 Kor. 2, 3 ff. Auf dieſe Reiſe hat Klöpper die Äußerungen 12, 16 ff. bezogen; er nimmt dabei an, daß der 8, 22 erwähnte Bruder bereits damals mit Titus gezogen ſei [3]). Allein zu einer derartigen Annahme berechtigt uns auch nicht die geringſte Angabe im zweiten Korintherbrief. Im Gegenteil, nach den Angaben des Apoſtels zu ſchließen, iſt Titus

1) Vgl. Schmiedel a. a. O., S. 74 ff., und namentlich Krenkel, der ſich a. a. O., S. 319 ff. eingehend mit allen zugunſten der Einheitlichkeit des zweiten Korintherbriefs gemachten Rechtfertigungsverſuchen auseinanderſetzt.

2) Schmiedel a. a. O., S. 75; Clemen a. a. O., S. 62.

3) A. a. O., S. 530; auch Heinrici hält die Möglichkeit dieſer Beziehung nicht für ausgeſchloſſen a. a. O., S. 530.

bei seiner ersten Reise allein gewesen 2, 13; 7, 6 ff.; 8, 6. 16 f. [1]). Aus 2 Kor. 8, 16 ff. sehen wir aber, daß Paulus den Titus später noch einmal und zwar von Macedonien aus nach Korinth geschickt hat, als er durch ihn Nachricht über den Stand der Dinge daselbst empfangen hatte. Da nun Titus nach 8, 16 ff. diesmal nicht allein zog, so liegt es am nächsten, die Angaben 12, 16 ff. auf diese Reise zu beziehen. Freilich auch so ergeben sich zunächst Schwierigkeiten. Denn während nach 12, 16 ff. Titus in Begleitung nur *eines* Bruders in Korinth gewesen ist, wird 8, 16 ff. behauptet, es seien noch *zwei* Brüder mit ihm gegangen. Aber da der 8, 18 ff. erwähnte Bruder nicht im Auftrag des Apostels sondern der Gemeinden die Reise mitmachte, da somit die Verantwortlichkeit für dessen Führung Paulus gar nicht zufiel, so ist dessen Nichterwähnung 12, 16 ff. hinlänglich motiviert [2]).

Steht demnach die Beziehung von 12, 16 ff. auf die Kap. 8 und 9 erwähnte Sendung fest, so steht die Einheitlichkeit des zweiten Korintherbriefs in Frage. Denn während Paulus 12, 16 ff. voraussetzt, daß die Deputation bereits in Korinth gewesen ist oder zum mindesten noch dort weilt, setzt er 8, 16 ff. voraus, daß sie erst im Begriff ist, dorthin zu gehen. Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, hat man das eine wie das andere bestritten. Das erste ist geschehen durch Heinrici [3]). Er bezieht 12, 18^{a} auf die gerade jetzt bevorstehende Sendung des Titus und seines Begleiters, dagegen 12, 18^{b} u. ^{c} auf den früheren Aufenthalt des Titus, der ebenso wie die Anwesenheit des Apostels selbst dafür bürgen soll, daß die neue Sendung nicht ein Schritt versteckten Eigennutzes sei. Allein diese Erklärung ist doch schwerlich richtig. Um seine Uneigennützigkeit zu beweisen 12, 17, hätte Paulus auf einen Besuch verwiesen, der erst gemacht werden soll 12, 18^{a}, und für die hierbei zu erwartende Selbstlosigkeit wieder auf Besuche, die bereits gemacht waren. Warum verwies er denn nicht gleich auf die letzteren, die doch allein das zu beweisen vermochten, was bewiesen

1) Vgl. Krenkel a. a. O., S. 355.
2) Krenkel a. a. O., S. 351 f.; Jülicher a. a. O., S. 65.
3) A. a. O., S. 529 f.

werden ſollte? Dazu entſtehen noch grammatiſche Schwierigkeiten; es liegt durchaus kein Grund vor, die Aoriſte 12, 18ª anders zu faſſen als 18ᵇ u. ᶜ [1]). Das zweite hat Jülicher beſtritten [2]). Er vermutet, Paulus habe bereits einige Zeit vor Abfaſſung des zweiten Korintherbriefs den Titus und ſeine Begleiter nach Korinth gehen laſſen. Allein das iſt doch ſo unwahrſcheinlich als möglich. Es wäre höchſt ſonderbar, daß Paulus den Titus und ſeine Begleiter zur Betreibung der Kollektenangelegenheit nach Korinth geſchickt hätte, und daß er erſt einige Wochen nachher die Deputation und die Sammlung dem Wohlwollen der Gemeinde empfohlen hätte. Es wäre höchſt auffallend, daß er nach den ärgerlichen Ereigniſſen, die vorausgegangen waren, und die Titus geordnet hatte, dieſen wieder nach Korinth geſchickt hätte, ohne ihm eine Zeile mitzugeben. Wenn man hiergegen einwendet, Paulus habe ja wohl den Titus nicht ohne ein Begleitſchreiben ſeinerſeits weggehen laſſen, ſo iſt darauf zu erwidern, daß man nach 2 Kor. 1—9 weder den Eindruck hat, daß Paulus ſchon einmal zur Kollektenangelegenheit noch zu den ärgerlichen Vorkommniſſen das Wort genommen habe. Wenn darum auch nicht direkt erwähnt iſt, daß Titus und ſeine Begleiter den Brief mitgenommen haben, an dem Paulus Kap. 8 u. 9 ſchreibt, ſo kann m. E. doch nicht der mindeſte Zweifel darüber beſtehen [3]). Dem ſteht jedoch 12, 16 ff. entgegen, wo Paulus vorausſetzt, daß Titus und ſeine Begleiter bereits in Korinth geweſen ſind oder mindeſtens noch dort weilen [4]).

Für Schmiedel fällt das ſoeben beſprochene Argument aus, indem er vor der 2, 3 ff. erwähnten Reiſe des Titus noch eine frühere ſtatuiert und darauf 12, 16 ff. bezieht [5]). Wie es um dieſe Reiſe ſteht, werden wir ſpäter ſehen.

7) Wie ſehr man ſich auch dagegen ſträuben mag, ſo wird doch

---

1) Vgl. Krenkel a. a. O., S. 553 f.

2) A. a. O., S. 58.

3) Klöpper a. a. O., S. 52; Schmiedel a. a. O., S. 82.

4) Krenkel a. a. O., S. 350 ff.

5) A. a. O. S. 82 ff.; Clemen a. a. O., S. 60 f. Der letztere glaubt ſogar in 2 Kor. 9 ein Fragment des damals dem Titus mitgegebenen Schreibens feſtſtellen zu können. Das iſt doch zum mindeſten voreilig.

die Thatsache schwerlich in Abrede zu stellen sein, daß Paulus 2 Kor. 1—9 voraussetzt, nicht zum dritten sondern zum zweiten Mal nach Korinth zu kommen. Es sind vor allem zwei Stellen, auf die es ankommt: 1, 15 ff. und 2, 1 und Umgebung. An der ersten Stelle schreibt Paulus: *καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε, καὶ δι' ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν, καὶ πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι εἰς τὴν Ἰουδαίαν.* Weizsäcker übersetzt: „Und in diesem Vertrauen beabsichtigte ich, zuerst zu euch zu kommen, damit ihr zweimal die Freude hättet: über euch wollte ich dann nach Makedonia gehen, von da wieder zu euch zurück, und mir von euch das Geleite nach Judäa geben lassen“ [1]). Dem entsprechend erklärt Jülicher [2]): „Der Plan des Paulus ging nicht dahin bald zum zweiten Mal den Korinthern die Wohlthat seines Besuchs zu erweisen, sondern die Reisen nach Achaia und Macedonien so zu combinieren, daß jene Wohlthat 2 Male Korinth zu Teil wurde.“ Diese Übersetzung und diese Erklärung sind beide gleichermaßen falsch. Nach dem unzweifelhaften Wortlaut der Stelle sagt Paulus zunächst nicht „damit ihr zweimal die Freude hättet“, sondern „damit ihr eine zweite Gnade bekämet.“ Man muß die Worte nehmen, wie sie dastehen, und suchen, sich mit ihnen abzufinden. Worin besteht aber die Freude, die nach der Auffassung von Weizsäcker und Jülicher den Korinthern zweimal zuteil werden soll? Darin, daß Paulus Korinth nicht nur einmal sondern zweimal berühren will. Ähnlich faßt Krenkel die Sache a. a. O., S. 176 ff. [3]). Er nimmt als Gegensatz zu *πρότερον — δευτέραν* und als Gegensatz zu *πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν — πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*. Paulus erkläre, er habe die Absicht gehabt, zuerst nach Korinth und von hier nach Macedonien und dann von neuem von Macedonien nach Korinth zu gehen. Mit Bezug auf diesen Gesamtplan erkläre er: *ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε*, und zwar wäre

1) Ich citiere nach der 5. Auflage; vermutlich steht es in der neuen ebenso.
2) A. a. O., S. 61.
3) Ihm schließt sich im wesentlichen Schmiedel an a. a. O., S. 214.

das *πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν* die *δευτέρα χάρις*, die Paulus den Korinthern zukommen laſſen will. Die Schwierigkeiten, welche in dieſer Erklärung liegen, empfindet Krenkel ſelbſt. Er ſchreibt: „Es erhellt aus dem Geſagten, daß Paulus den Abſichtsſatz *ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε* ebenſo gut nach *πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* hätte ſetzen können.“ Allein daß er es nicht gethan, macht doch gegen die Richtigkeit dieſer Auffaſſung bedenklich. Denn es iſt nicht nur ſo, wie Krenkel meint, daß Paulus den Finalſatz hinter *πάλιν ἀπὸ M. κτλ.* hätte ſetzen können, ſondern daß er ihn dahinter hätte ſetzen müſſen, wenn er verſtanden ſein wollte. Das weiſt darauf hin, daß dieſe Erklärung dem Wortlaut der Stelle nicht gerecht zu werden vermag.

Wollen wir die Stelle recht verſtehen, dann müſſen wir mit dem Hauptſatz beginnen, und hier hat, wie mir ſcheint, weder Krenkel noch Weizſäcker und Jülicher den rechten Sinn getroffen. Zunächſt iſt gegen ihre im weſentlichen übereinſtimmende Faſſung einzuwenden, daß *πρότερον* nicht ohne weiteres mit *πρῶτον* zu identifizieren und in der Bedeutung von zuerſt zu nehmen iſt [1]). Die gewöhnliche Bedeutung von *πρότερον* iſt früher, vorher, der Gegenſatz ſpäter, nachher. Des weiteren iſt mit den älteren Auslegern gegen die meiſten neueren zu bemerken, daß die Verbindung des *πρότερον* mit *ἐλθεῖν* ſich keineswegs ſo von ſelbſt verſteht, wie man nach der Einmütigkeit der Ausleger annehmen ſollte. Die nächſtliegende Verbindung iſt zweifellos diejenige mit *ἐβουλόμην*, und da dieſe Verbindung einen guten, diejenige mit *ἐλθεῖν* dagegen einen weniger guten Sinn giebt, ſo liegt nicht der mindeſte Grund vor, von der erſteren abzugehen. Der Apoſtel ſagt hiernach: „Ich hatte früher d. h. urſprünglich vor, zu euch zu kommen, damit ihr eine zweite Gnade bekämet.“ Es iſt klar, wenn Paulus ſagt, daß es urſprünglich ſeine Abſicht geweſen ſei, zu den Korinthern zu gehen, ſo iſt der Gegenſatz, daß er ſpäter dieſen Plan aufgegeben hat. Und wir brauchen bloß wenig Zeilen weiter zu leſen, um das zu hören. 2, 1 ſchreibt Paulus: „Ich faßte jedoch bei mir den Entſchluß, nicht wieder in Trauer zu euch zu kommen.“ Er

1) Vgl. Meyer-Heinrici a. a. O., S. 29.

gab seinen Plan auf und schickte, wie er weiter erzählt, den Titus mit einem Brief nach Korinth.

Wenn aber diese Erklärung richtig ist, und sie scheint mir die ungezwungenste, dann sagt Paulus 1, 15 ff., daß er in der Vergangenheit einmal die Absicht gehabt habe, nach Korinth zu gehen, um den Korinthern damit eine zweite Gnade zukommen zu lassen. Sein Besuch ist demnach der zweite und nicht der dritte. Nur dann ist es möglich, dieser Schlußfolgerung zu entgehen, wenn Paulus nach der 1, 15 ff. erwähnten Beschlußfassung noch einen Besuch in Korinth gemacht hätte. Allein diese Annahme ist durch 1, 17 ff. ausgeschlossen, wo Paulus sich rechtfertigt, warum er den 1, 15 ff. erwähnten Plan nicht ausgeführt hat. Es bleibt demnach nichts übrig, als auf Grund von 1, 15 ff. anzunehmen, daß Paulus vor Abfassung von 2 Kor. 1—9 erst einmal in Korinth gewesen ist. Schon diese Stelle allein ist entscheidend gegen die Annahme, daß er bereits zweimal dort gewesen sei.

Das Gleiche geht aus 2, 1 hervor. Hier heißt es: *ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν.* Man erklärt, Paulus sage, er wolle nicht wieder in Trauer nach Korinth kommen; folglich ist er schon einmal in Trauer dort gewesen. Das paßt nicht auf seinen ersten Aufenthalt in Korinth; folglich müssen wir annehmen, daß er später noch einmal dort gewesen ist; unzweideutig wird ja auch Kap. 10—13 vorausgesetzt, daß er dreimal nach Korinth gekommen ist [1]). Es scheint kaum möglich, dieser Schlußfolgerung zu entgehen, und es mag zugegeben werden, daß gegenüber dahingehenden Versuchen Krenkel sich auf den Wortlaut des Textes berufen kann; aber dennoch trifft er mit den übrigen Auslegern schwerlich den Sinn des Apostels, wenn er auf Grund von 2, 1 eine zweimalige Anwesenheit desselben in Korinth nachweisen zu können meint, und das wird klar, wenn wir den Zusammenhang beachten. Paulus schreibt 1, 23: *ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν,*

---

1) So Klöpper a. a. O., S. 29 ff.; Weizsäcker a. a. O., S. 290; Krenkel a. a. O., S. 193 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 67 ff. und zur Stelle; Jülicher a. a. O., S. 60 f.

ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον· οὐχ κιλ. Weizſäcker überſetzt: „Ich aber rufe Gott zum Zeugen an auf meine Seele, daß ich aus Schonung gegen euch noch nicht nach Korinth gekommen bin.“ Dementſprechend erklärt man: Nachdem Paulus 1, 17 ff. für ſeine Entſchließungen den Vorwurf der Leichtfertigkeit zurückgewieſen hat, giebt er 1, 23 f. den wahren Grund für ſeine Sinnesänderung an: Nur aus Schonung für die Gemeinde iſt er bisher noch nicht nach Korinth gekommen [1]). Gegen dieſe Erklärung iſt zunächſt einzuwenden, daß οὐκέτι ſonſt nicht „noch nicht“, ſondern „nicht mehr“ bedeutet z. B. 2 Kor. 5, 16. Röm. 15, 23 [2]), und daß kein Grund vorliegt, von dieſer ſonſtigen Bedeutung in dem vorliegenden Fall abzugehen. Konnte denn auch Paulus wirklich Gott zum Zeugen dafür anrufen, daß er bisher aus Schonung gegen die Gemeinde noch nicht nach Korinth gekommen ſei? 2, 1 ſagt er doch, wie man auch das πάλιν erklären möge, er habe ſeinen Beſuch deshalb aufgegeben, um nicht in Trauer nach Korinth zu kommen. Freilich dem glaubt man entgehen zu können, indem man ſagt, λύπη 2, 1 iſt nicht die Trauer, die der Apoſtel hat, ſondern die er bringt [3]). Sehr wahrſcheinlich ſind freilich dergleichen Erklärungen nicht, und die vorliegende ſcheint mir durch 2, 2. 3 ausgeſchloſſen. Aber davon abgeſehen, 2, 3 erklärt Paulus doch unzweifelhaft, daß er zur Feder gegriffen, und damit, daß er ſeinen Beſuch in Korinth deshalb unterlaſſen habe, um nicht ſchmerzliche Erfahrungen daſelbſt zu machen. Konnte er denn aber 1, 23 Gott zum Zeugen dafür anrufen, daß er aus Schonung gegen die Gemeinde noch nicht nach Korinth gekommen ſei? Und ferner, wie erklärt man 1, 24? Paulus ſagt: „Nicht, daß wir uns zum Herrn über euren Glauben aufſpielen, wir ſind vielmehr Mitarbeiter an eurer Freude, denn ihr ſtehet im Glauben“. Offenbar will er mit dieſen Worten einem zu befürchtenden Einwand begegnen. Hätte aber ein ver-

1) Z. B. Klöpper a. a. O., S. 31. 35. 148.

2) Vgl. auch Schmiedel a. a. O., S. 68.

3) So Schmiedel a. a. O., S. 217; er giebt freilich daneben zu, daß auch an die Trauer des Apoſtels ſelbſt zu denken ſei.

nünftiger Mensch ihm den Vorwurf machen können, er wolle sich zum Herrn des Glaubenslebens der Gemeinde aufspielen, wenn er aus Schonung gegen dieselbe eine geplante Reise nach Korinth aufgegeben hatte? Aus all diesen Gründen bleibt nichts anders übrig, als οὐκέτι 1, 23 in der gewöhnlichen Bedeutung „nicht mehr“ zu nehmen. Das thut Schmiedel, indem er übersetzt [1]): „Ich aber rufe zum Zeugen Gott an wider meine Seele, daß ich aus Schonung für euch nicht mehr nach Korinth gekommen bin.“ Allein auch gegen diese Übersetzung sprechen dieselben bereits geltend gemachten Bedenken, insonderheit bleibt auch jetzt 1, 24 völlig unverständlich. Dieser Vers empfängt nur dann einen befriedigenden Sinn, und alle jene Bedenken schwinden nur dann, wenn man in 1, 23 den Nebensatz als Nachsatz eines irrealen Bedingungssatzes faßt. Paulus erklärt 1, 23, daß, wenn er seinen 1, 15 ff. angegebenen Plan ausgeführt hätte und nach Korinth gekommen wäre, er nicht mehr schonend dorthin gekommen wäre, daß er vielmehr über die Gemeinde ein Strafgericht abgehalten hätte 13, 2. Wenn man demgegenüber einwendet, dann müßte 1, 23 im Nebensatz ἄν stehen, so läßt sich gegen dergleichen Gründe nicht streiten, vgl. z. B. Gal. 4, 15. Jetzt wird 1, 24 verständlich. Auf die Erklärung von 1, 23 konnte man in der That dem Apostel entgegenhalten, daß er die Gemeinde tyrannisiere, und dagegen verwahrt er sich 1, 24. Die richtige Übersetzung von 1, 23 f. lautet demnach: „Ich aber rufe Gott zum Zeugen an wider meine Seele, daß ich euch schonend nicht mehr nach Korinth gekommen wäre; nicht daß wir uns zum Herrn über euren Glauben aufspielen; wir sind vielmehr Mitarbeiter an eurer Freude; denn ihr stehet im Glauben“.

1, 23 f. wirft nun aber auch ein Licht auf die Erklärung von 2, 1. Wenn Paulus dort sagt, daß er nicht mehr schonend nach Korinth gekommen wäre, so setzt er voraus, daß das bisher den Korinthern gegenüber sein Verfahren gewesen ist. Wenn er das aber 1, 23 f. voraussetzt, dann kann er nicht gleich hinterher erklären, er wolle Trauer habend 2, 1. 3 und Trauer verursachend 2, 2 nicht wieder

1) A. a. O., S. 216.

nach Korinth kommen, als ſei das bisher ſchon einmal der Fall geweſen. Trotz des Wortlautes müſſen wir darum 2, 1 anders erklären, und wenn ich recht ſehe, liegt die Erklärung ziemlich nahe. Paulus will ſagen: „Ich faßte den Entſchluß, bei meinem Wiederkommen nicht in Trauer zu euch zu kommen“. Er drückt dieſen Gedanken etwas prägnant, wenn man will, etwas inkorrekt aus, indem er ſchreibt: „Ich faßte den Entſchluß, nicht wieder in Trauer zu euch zu kommen“. Dieſe Erklärung kann ſich freilich nicht auf die Grammatik berufen; aber die Alternative iſt dieſe: Entweder drückte ſich Paulus 2, 1 etwas inkorrekt aus, oder er hat ſich 1, 23 eine Unwahrhaftigkeit zuſchulden kommen laſſen. Ich möchte mich für die erſte Alternative entſcheiden. Demnach ſetzt Paulus 2, 1 ebenſo wie 1, 15 voraus, nicht zum dritten ſondern zum zweiten Mal nach Korinth zu kommen. Daß man bei der entgegenſtehenden Annahme ſeiner Sache doch nicht ſo ganz ſicher iſt, giebt übrigens Jülicher zu, indem er a. a. O., S. 65 erklärt, daß man für 2 Kor. 1—9 die zweite Anweſenheit des Apoſtels in Korinth nicht notwendig braucht.

6. Folgerungen und Abfaſſung von 2 Kor. 10—13.

Aus den genannten Gründen, die ſich bei näherem Zuſehen unſchwer noch vermehren laſſen dürften [1]), ergiebt ſich mit einer bei derartigen Fragen nicht gerade häufig vorkommenden Sicherheit, daß 2 Kor. 10—13 nicht in derſelben Zeit entſtanden ſein kann wie 2 Kor. 1—9 [2]). Wann iſt es entſtanden? Nun wenn unſere Ergebniſſe richtig ſind, dann kann es nicht, wie Hausrath [3]) und Schmiedel annehmen, vor, dann muß es, worauf auch ſeine Stellung im Text hinweiſt, nach Kap. 1—9 entſtanden ſein. Es ſteht feſt, Kap. 1—9 iſt damals entſtanden, als Paulus in Mace-

1) Vgl. z. B. Krenkel a. a. O., S. 347 ff.; es wäre weiter hinzuweiſen auf die Schwierigkeiten der Chronologie und die Undurchſichtigkeit des Geſchichtsverlaufs, die die Annahme der Einheitlichkeit zur Folge hat; vgl. z. B. die Darſtellung von Jülicher a. a. O., S. 54 ff.

2) Vgl. Krenkel a. a. O., S. 308 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 74 ff.; Clemen a. a. O., S. 61 ff.

3) A. a. O., S. 6 ff.; vgl. dagegen Krenkel a. a. O., S. 267 ff.

donien durch Titus günstige Nachrichten aus Korinth empfangen hatte, und als er sich auf seiner zweiten europäischen Reise befand. Da 10—13 voraussetzt, daß Paulus zum dritten Mal nach Korinth kommt [1]), so müssen wir annehmen, daß er seinen Kap. 1—9 angekündigten Besuch ausgeführt, daß er jedoch dann die Stadt verlassen und bei einer späteren Gelegenheit Kap. 10—13 geschrieben hat. Dafür sprechen nicht nur die Stellen, auf die bereits oben verwiesen worden ist, dafür spricht eine weitere, die bisher außer Betracht geblieben ist 2 Kor. 10, 10. Hier führt Paulus ein Wort seiner Gegner an: „Seine Briefe, sagen sie, sind wuchtig und gewaltig, aber seine äußere Erscheinung ist schwächlich und seine Rede kläglich." Das sieht doch so aus, als hätten die, die so reden, hinter dem Eindruck brieflicher Nachrichten den Eindruck seines persönlichen Auftretens gehabt, und das ist bei der oben vorgeschlagenen Datierung von Kap. 10—13 der Fall. Von diesem richtigen Zusammenhang der Dinge hatte Jülicher eine dunkle Ahnung [2]); von Kleinigkeiten abgesehen, verbaut er sich aber das Verständnis der Sachlage, indem er unter dem Einfluß von Kap. 1—9 die Dinge in Korinth zu günstig beurteilt, und indem er sich darum mit der Thatsache nicht abzufinden vermag, daß Paulus auch *nach* der durch Titus vollzogenen Aussöhnung noch Konflikte mit der korinthischen Gemeinde gehabt haben sollte. Freilich das ist ein Fehler, an dem nicht nur *seine* Auffassung leidet.

Unter Wiederaufnahme der Hypothese Hausraths hat neuerdings auch Schmiedel die Priorität vor Kap. 10—13 behauptet, und es erübrigt noch, zu seinen Ausführungen Stellung zu nehmen [3]). Er macht zugunsten seiner Datierung geltend 1) daß ein Zustand heller Auflehnung, wie er sich 10—13 vorausgesetzt findet, nach 1—9 schwer denkbar sei. Ob das wirklich der Fall ist, werden wir später sehen; es wird sich zeigen, daß es nur bei einer Überschätzung der durch Titus vollzogenen Aussöhnung unmöglich ist.

---

1) S. unten S. 80 f.

2) A. a. O., S. 65.

3) A. a. O., S. 78 ff.; ihm schließt sich im wesentlichen auch Clemen an a. a. O., S. 61 ff.

2) 12, 16 ff. nimmt Paulus Bezug auf die Verdächtigung der Korinther, Titus habe ſich an der Kollekte bereichert. Da nun 2 Kor. 1—9 derſelbe Verdacht vorausgeſetzt ſei, ſo müſſe man annehmen, daß eine Rechtfertigung des Titus vorausgegangen ſei; denn es ſei unmöglich, daß Paulus dieſen Mann, während er unter dem Verdacht der Veruntreuung ſtand, nach Korinth geſchickt habe, um dort eine Kollekte zu ſammeln. Dieſe Rechtfertigung liege vor 12, 16 ff.; 2 Kor. 10—13 ſei darum früher als 1—9. Ganz ſtringent iſt freilich dieſer Schluß nicht; aber das mag auf ſich beruhen. Die Frage iſt die, ob 2 Kor. 1—9 wirklich der 12, 16 ff. erwähnte Verdacht vorausgeſetzt wird. Schmiedel verweiſt auf 7, 2; aber ich vermag daraus nur eine Verdächtigung des Apoſtels und, wenn man den Pluralis preßt, des Timotheus als Mitbriefſtellers zu entnehmen. Dann liegt aber kein Grund vor, 12, 16 ff. vor 2 Kor. 1—9 zu rücken.

Zugunſten der Identität von 2 Kor. 10—13 mit dem 2, 3 ff. erwähnten Brief bemerkt Schmiedel 1) daß der Zwiſchenbrief eine ganze oder halbe Zurücknahme des komplizierten Reiſeplans enthalten haben müſſe, der 1, 15 ff. erwähnt iſt, und daß Paulus in der That Kap. 10—13 nicht recht mit der Sprache herausrücke, daß man aus ſeinen Äußerungen ſowohl ſein Kommen als ſein Fortbleiben entnehmen könne. Ich kann das letztere nicht zugeben; wiederholt ſpricht es Paulus Kap. 10—13 ganz unumwunden aus, daß er demnächſt nach Korinth kommen werde, um zu ſtrafen, wenn ſich die dortigen Verhältniſſe nicht zu ihrem Beſſern geändert hätten, z. B. 12, 14. 20 f.; 13, 1. 2. Wie es dann weiter um die Vorausſetzung ſteht, der Zwiſchenbrief müſſe eine ganze oder halbe Zurücknahme des komplizierten Reiſeplans enthalten haben, wird ſich ſpäter zeigen. 2) Wenn ſich Paulus 1—9 gegen den Vorwurf der Selbſtempfehlung verteidige, ſo paſſe das ſehr gut, wenn 10—13 vorausgegangen ſei. Es mag zugegeben werden, daß der Apoſtel hier verhältnismäßig viel von ſich ſpricht; aber mit nichts iſt es zu beweiſen, daß die Korinther mit den Kap. 1—9 erwähnten Vorwürfen gerade auf dieſe Selbſtempfehlung Bezug genommen haben.

Wenn demnach alle dieſe Gründe die von Schmiedel behauptete

Identität von 10—13 mit dem Zwischenbrief nicht zu erweisen vermögen, so sprechen außer den bereits angeführten Argumenten noch die folgenden Gründe dagegen: 1) Man vermißt 10—13 die Erwähnung des Beleidigers, die nach 2, 2 ff.; 7, 12 unbedingt erwartet werden müßte. 2) 12, 16 ff. setzt Paulus voraus, daß Titus bereits vor Abfassung dieser Stelle in Begleitung eines Bruders in Korinth gewesen ist. Bei der Identifizierung von 2 Kor. 10—13 mit dem erwähnten Zwischenbrief müßte man darum annehmen, daß Titus vor Überbringung des Zwischenbriefs schon einmal in Begleitung eines Bruders in Korinth gewesen wäre. Das thut freilich Schmiedel a. a. O., S. 82 ff.; vgl. auch Clemen a. a. O., S. 60 ff. Es wird sich jedoch später erweisen, daß diese Annahme unhaltbar ist [1]).

Ist somit die zeitliche Priorität von Kap. 1—9 durch die angeführten Gründe nicht erschüttert, so fragt es sich, ob es sich vielleicht nicht noch näher bestimmen läßt, wann Kap. 10—13 entstanden ist. Zunächst ist jedenfalls sicher, daß wir für die Abfassung nicht weit hinter 1—9 zurückgehen dürfen. Denn alle die Ereignisse, die wir 1—9 kennen lernen, stehen dem Apostel noch deutlich vor der Seele, so der strenge Brief 10, 1. 9 ff., die Sendung des Titus und seines Begleiters 12, 16 ff., die ursprüngliche Absicht, über die Gemeinde ein Strafgericht ergehen zu lassen 12, 21 f.; 13, 1 ff. Der beste Beleg dafür, daß der Hintergrund beider Briefe in weitem Umfang identisch ist, ist doch der Umstand, daß beide Briefe zu einem einzigen vereinigt werden konnten, und daß sich jahrhundertelang der Glaube erhalten konnte, man habe es überhaupt nur mit einem Brief zu thun [2]). Dazu kommt noch ein anderes. Wiederholt spricht Paulus 10—13 von seinem gegenwärtigen Aufenthalt so, als handle es sich bei demselben nur um eine vorübergehende Abwesenheit von Korinth. Er schreibt 13, 2: *προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν*, d. h. „ich habe es vorhergesagt und sage es vorher wie anwesend das zweite

1) Vgl. namentlich Krenkel a. a. O., S. 273 ff.

2) Krenkel weist a. a. O., S. 363 ff. auf die sprachlichen Berührungen beider Briefe hin.

Mal und jetzt abweſend, d. h. wie ich es bei meiner zweiten Anweſenheit vorhergeſagt habe, ſo jetzt in meiner Abweſenheit". Ähnlich 13, 10: „Deshalb ſchreibe ich dies abweſend, damit ich anweſend nicht hart verfahren muß nach der Macht, die mir der Herr gegeben, freilich zum Erbauen und nicht zum Niederreißen." Man hat nach dieſen Worten, ebenſo auch nach dem knappen Schluß des Briefes den Eindruck, als handle es ſich nur um eine vorübergehende Abweſenheit des Apoſtels von Korinth. Daß die Chronologie gegen dieſelbe keinen Einſpruch erhebt, ſcheint mir ebenſo wenig eines Beweiſes zu bedürfen wie die Möglichkeit, daß innerhalb der zur Verfügung ſtehenden Zeit 2 Kor. 10—13 geſchrieben werden konnte. Das gilt ſelbſt dann, wenn Paulus den größeren Teil ſeines dreimonatlichen Aufenthalts in Hellas auf Korinth verwandte.

Aber läßt ſich die Situation des Apoſtels nicht vielleicht noch näher beſtimmen? Es iſt jedenfalls nicht gut möglich, an ſeine Rückreiſe nach Aſien und Jeruſalem zu denken. Paulus zog damals über Macedonien, die Küſte von Kleinaſien entlang in raſchem Tempo der heiligen Stadt entgegen. Es iſt wenig wahrſcheinlich, daß er ſich unterwegs auf die Kunde von unangenehmen Vorgängen in Korinth ſollte entſchloſſen haben, noch einmal dorthin zurückzukehren. Es iſt ebenſo unwahrſcheinlich, daß er einen ſpäteren Beſuch ins Auge gefaßt haben ſollte. Denn gerade auf dieſer letzten Reiſe trug er ſich mit Todesgedanken Röm. 15, 30 ff., und wir wiſſen, daß ihn ſeine Ahnungen nicht betrogen haben. An eine ſpätere Zeit dürfen wir darum ebenfalls nicht denken: Denn ſeit Jeruſalum iſt Paulus ein gefangner Mann, und die Nachrichten von ſeiner nochmaligen Befreiung aus der römiſchen Gefangenſchaft ſind zu unſicher, als daß wir ſie als Faktor in der Rechnung einführen dürften.

Unter dieſen Umſtänden bleibt nichts übrig, als innerhalb jenes dreimonatlichen Aufenthalts des Paulus in Hellas eine vorübergehende Abweſenheit desſelben von Korinth zu ſtatuieren, und wenn ich recht ſehe, ſo laſſen ſich mancherlei Anzeichen zugunſten dieſer Annahme anführen. Wir wiſſen aus den Angaben der Apoſtelgeſchichte und des Apoſtels ſelbſt, daß nicht nur in Korinth ſondern auch im übrigen Achaia chriſtliche Gemeinden beſtanden

2 Kor. 1, 1; 11, 10; Röm. 16, 4. 16 [1]). Da Paulus bei Gründung der korinthiſchen Gemeinde nach Apg. 18, 11 anderthalb Jahre in Korinth weilte, ſo dürfen wir annehmen, daß er ſich in dieſer Zeit mit ſeiner Miſſionsthätigkeit nicht nur auf Korinth beſchränkte. Nach der Grußüberſchrift 1, 1 ſetzt er doch Beziehungen auch zu den Gemeinden in Achaia voraus. Da er nun auf ſeine zweite europäiſche Reiſe annähernd ein Jahr verwandte, davon nach Apg. 20, 3 drei Monate auf Hellas, ſo iſt die Vermutung nicht zu gewagt, vielmehr außerordentlich naheliegend, daß er damals auch die übrigen Gemeinden in Achaia beſucht hat. Er ſammelte ja an einer Kollekte für Jeruſalem, und dieſelbe mußte um ſo reichlicher ausfallen, je mehr Gemeinden er darum anſprach. Für die ausgeſprochene Vermutung ſprechen auch ſonſt noch mancherlei Anzeichen. Es iſt heute ziemlich allgemein anerkannt, daß der Römerbrief von Achaia aus vor der letzten Reiſe des Paulus nach Jeruſalem geſchrieben iſt. Nun ſchreibt dieſer 15, 20: *νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις.* Es ſoll nicht beſtritten werden, daß Paulus *ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις* auch dann ſagen konnte, wenn er ſich lediglich auf Korinth beſchränkte; aber ich glaube, völlig gerecht werden wir der Stelle erſt dann, wenn wir annehmen, daß Paulus ſeine Miſſionsthätigkeit über Korinth hinaus ausgedehnt hat. Dafür ſpricht auch Apg. 20, 2, wo es heißt, daß Paulus nach Hellas gegangen ſei. Es wäre trotz des ſummariſchen Berichts der Apoſtelgeſchichte auffallend, daß Hellas genannt würde, wenn der Apoſtel ſich auf Korinth allein beſchränkt hätte. Schließlich iſt noch auf eine, allerdings ſchwer verſtändliche Stelle im Bereich von 2 Kor. 10—13 ſelbſt zu verweiſen, nämlich 10, 16. Paulus hat vorher den Gedanken ausgeführt, daß er ſeinen Stolz darauf gründe, daß er bei der Predigt des Evangeliums bis nach Korinth gekommen ſei, und daß er die Hoffnung habe, nach dem von ihm angewandten Maßſtab (ſeinen Ruhm auf den Erfolg ſeiner Miſſionsthätigkeit zu gründen) bei ihnen noch größer zu werden, *εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι* d. h. um das Evangelium noch über euch hinaus-

1) Vgl. darüber Weizſäcker a. a. O., S. 255.

zutragen. Auch hier werden wir die Worte des Apoſtels am beſten verſtehen, wenn wir annehmen, daß er bereits bei einer weiteren, über Korinth hinausgreifenden Thätigkeit begriffen iſt. Wir ſehen ja auch ſonſt, daß er es bei der Vielſeitigkeit ſeiner Intereſſen und der Lebendigkeit ſeines Geiſtes ſelten lange an einem Platz aushält.

Wo nun der Apoſtel weilte, das läßt ſich freilich nicht näher angeben. Jülicher denkt an Macedonien [1]); für den Norden könnte man auf Röm. 15, 19 verweiſen, wo Paulus ſagt, daß er das Evangelium von Jeruſalem bis Illyricum getragen habe. Möglich iſt, daß er näher bei Korinth weilte, in Athen oder an ſonſt einem Platz im eigentlichen Griechenland.

Man könnte fragen, warum Paulus nicht ſelbſt nach Korinth ging, wenn er doch in der Nähe war, warum er ſchrieb. Wenn keine unberechenbaren Umſtände vorlagen, die ſich unſrer Kontrolle entziehen, ſo wird er aus demſelben Grunde geſchrieben haben, aus dem er damals zur Feder griff, als er in Aſien die ſchlimmen Nachrichten aus Korinth empfangen hatte. Er wollte nicht Trauer habend und Trauer verurſachend zu denen kommen, von denen er Freude erwartete; er wollte vielleicht auch durch ſein perſönliches Eingreifen den Streit nicht noch verbittern, wie das ſo leicht bei erregten mündlichen Verhandlungen zu geſchehen pflegt, und darum ſchrieb er. Denn daß er ſeinen Gegnern in der mündlichen Verhandlung nicht gewachſen geweſen ſei, daß er ſich vor ihnen gefürchtet habe, iſt doch wenig wahrſcheinlich.

7. Die hauptſächlichſten Kontroverspunkte im Geſchichtsverlauf.

a) Die Reiſen des Paulus.

Mit den bisher gefundenen Ergebniſſen gewinnen wir auch ein Urteil über die von kritiſcher Seite gemachten Aufſtellungen über den Geſchichtsverlauf, zunächſt bezüglich der Reiſen des Paulus. Nach den Angaben der Apoſtelgeſchichte müſſen wir annehmen, daß Paulus ſich bei Abfaſſung von 2 Kor. 1—9 zum zweiten Mal der Stadt Korinth näherte. Zum erſten Mal war er dort bei Gründung der Gemeinde geweſen Apg. 18, 1 ff.; von hier war er nach Epheſus

1) A. a. O., S. 65.

Apg. 19, von dort nach längerem Aufenthalt und einer Zwischenreise nach Jerusalem von neuem über Macedonien nach Hellas und damit auch nach Korinth gegangen Apg. 20, 1 ff. Da er nach den Angaben der Apostelgeschichte später überhaupt nicht mehr nach Macedonien und Griechenland gekommen ist, so müssen wir annehmen, daß 2 Kor. 1—9 auf der zweiten europäischen Reise des Apostels geschrieben worden ist; so Heinrici a. a. O., S. 8 ff., ebenso bei Meyer a. a. O., S. 7 f. Während diese Anschauung früher ziemlich allgemein herrschte, hat sich neuerdings in wissenschaftlichen Kreisen mehr und mehr die Auffassung Bahn gebrochen, daß Paulus sich bei Abfassung von 2 Kor. 1—9 auf seiner dritten europäischen Reise befinde. Sie wird vertreten durch Klöpper a. a. O., S. 28 ff., Räbiger a. a. O., S. 229, Krenkel a. a. O., S. 174 ff., Weizsäcker a. a. O., S. 287 ff., Jülicher a. a. O., S. 60 f., Schmiedel a. a. O., S. 67 f., Clemen a. a. O., S. 66. In dem zweiten Teil des zweiten Korintherbriefs wird nämlich an verschiedenen Stellen unzweideutig vorausgesetzt, daß Paulus zum dritten Mal nach Korinth komme. So schreibt er 12, 14: „Siehe, dies dritte Mal bin ich bereit, zu euch zu kommen, und ich werde nicht zur Last fallen"; ähnlich 13, 1. 2: „Dies dritte Mal komme ich zu euch. Auf den Mund d. h. die Aussage zweier oder dreier Zeugen soll jede Sache festgestellt werden. Ich habe es vorausgesagt und sage es voraus, wie anwesend das zweite Mal und jetzt abwesend, denen, die zuvor gesündigt haben, und den andern allen, daß ich nicht schonen werde, wenn ich wiederkomme." Die letztere Stelle beweist, daß 12, 21 keine Gegeninstanz bildet, wenn hier bloß vom Wiederkommen die Rede ist. Unter dem Druck dieser Stellen nimmt man und zwar teilweise unter Berufung auf 1, 15 ff; 2, 1 ff., teilweise unter Behauptung der Einheitlichkeit des zweiten Korintherbriefs an, Paulus habe auf die Kunde von ärgerlichen Vorkommnissen in Korinth dorthin bereits vor Abfassung von 2 Kor. 1—9 eine Reise gemacht. „Er fährt einmal", meint Jülicher, „vielleicht ohne Ankündigung, die kurze Strecke von Ephesus nach Achaia herüber" [1]).

1) A. a. O., S. 61.

Dabei erhebt ſich die Frage, wann Paulus in Korinth geweſen iſt und hier gehen die Anſichten auseinander. Neuerdings ſetzt man in der Regel dieſe Reiſe zwiſchen Abfaſſung unſres erſten und zweiten Korintherbriefs, und der Hergang wäre dann etwa der folgende: Nachdem Paulus in Aſien Nachrichten über die ärgerlichen Vorkommniſſe in Korinth empfangen, reiſt er ſelbſt dorthin, allerdings ohne etwas auszurichten; ja er muß die Stadt unter Demütigungen verlaſſen. Er geht darauf nach Epheſus zurück und macht von dort einen neuen Verſuch. Er ſchickt den Titus mit einem energiſchen Schreiben nach Korinth, worin er der Gemeinde ihr Unrecht vorhält und Verwahrung dagegen einlegt. Was er durch ſein perſönliches Eingreifen nicht erreicht, erreicht er durch dieſen Brief. Die Gemeinde unterwirft ſich und beſtraft den Übelthäter. Nachdem Paulus hiervon durch Titus in Macedonien benachrichtigt worden war, ſchickt er dieſen von neuem nach Korinth und zwar mit dem Brief, der uns 2 Kor. 1—13 vorliegt. Dies die Anſicht von Weizſäcker a. a. O., S. 287 ff., Jülicher a. a. O., S. 61 f., und Krenkel a. a. O., S. 174 ff., der allerdings von Kap. 1—9 Kap. 10—13 abtrennt.

Freilich bei dieſer Anſicht entſtehen chronologiſche Schwierigkeiten. 1 Kor. 16, 3 ff. ſagt Paulus, daß er noch bis Pfingſten in Epheſus bleiben, und daß er dann über Macedonien nach Korinth gehen werde. Da wir ihn nun bei Abfaſſung von 2 Kor. 1—9 in Macedonien antreffen, ſo liegt es am nächſten anzunehmen, daß er den 1 Kor. 16, 3 ff. angegebenen Reiſeplan ausgeführt hat. Dann wäre 2 Kor. 1—9 etwa im Herbſte des Jahres geſchrieben, in dem der erſte Korintherbrief abgefaßt iſt. Allein bei der Annahme, daß Paulus zwiſchen Abfaſſung des erſten und zweiten Korintherbriefs noch einmal in Korinth geweſen iſt, daß er außerdem den Titus dorthin geſchickt und längere Zeit vergeblich auf deſſen Rückkehr gewartet hat, ſcheitert dieſe Kombination deshalb, weil es unmöglich iſt, ſoviele Ereigniſſe im Verlauf eines Jahres unterzubringen. Daraus folgt 1) daß zwiſchen Abfaſſung unſres erſten und zweiten Korintherbriefs ein längerer Zeitraum verfloſſen ſein muß; bei Jülicher $1\frac{1}{2}$ Jahre a. a. O., S. 62, bei Krenkel 2 bis $2\frac{1}{2}$ Jahre a. a. O., S. 223 ff., 2) daß Paulus

seinen Aufenthalt in Ephesus über die 1 Kor. 16, 8 angegebene Zeit hinaus ausgedehnt haben muß [1]).

Im Gegensatz zu der soeben geschilderten Ansicht nimmt Klöpper an [2]), daß Paulus bereits vor Abfassung des ersten Korintherbriefs zum zweiten Mal in Korinth gewesen sei und zwar wegen 2 Kor. 1, 17 ff. Nach der Meinung von Klöpper verteidigt sich hier Paulus gegen den Vorwurf, sein Versprechen nicht erfüllt und die Gemeinde zu Korinth nicht besucht zu haben. Da nach Klöppers Ansatz der zweite Korintherbrief in demselben Jahr geschrieben ist wie der erste d. h. nach unsrer Zeitrechnung, so würde ein derartiger Vorwurf unverständlich sein, wenn Paulus erst kurz vorher in Korinth gewesen wäre. Man müsse demnach annehmen, daß er seinen Besuch in Korinth vor Abfassung des ersten Korintherbriefs ausgeführt habe [3]).

Auf dasselbe Ergebnis kommt aus allerdings ganz anderen Gründen auch Schmiedel hinaus [4]). Er stellt zunächst fest, daß wir es 2 Kor. 1, 15 f. mit einem Reiseplan zu thun haben, der jünger sein müsse als der 1 Kor. 16 angegebene, und daß Paulus seine Reise nach Korinth nicht nach diesem Plan ausgeführt haben könne. Denn 1, 23 f. erkläre er ja ausdrücklich, daß er aus Schonung gegen die Gemeinde seinen Plan aufgegeben habe und seither nicht mehr nach Korinth gekommen sei. Aber auch zwischen Abfassung des ersten Korintherbriefs und dem Entwurf des 2 Kor. 1, 15 f. erwähnten Planes könne Paulus nicht in Korinth gewesen sein und zwar wegen 1, 13—15. Hier erklärt nämlich Paulus, daß er den 1, 15 f. angegebenen Plan in der Zuversicht gefaßt habe, die Korinther würden ihn als Gegenstand ihres Rühmens bis zum Ende der Welt anerkennen. Schmiedel meint, eine derartige Stimmung des Apostels lasse sich unter keinen Umständen erklären, wenn dieser kurz vorher und zwar ἐν λύπῃ, unter schmerzlichen Demütigungen, in Korinth gewesen wäre. Zum

1) Krenkel a. a. O., S. 233 ff.; Jülicher a. a. O., S. 62.
2) A. a. O., S. 34 ff.
3) Das ist auch die Meinung Räbigers a. a. O., S. 229.
4) A. a. O., S. 68 ff.

mindeſtens müſſe man annehmen, daß Paulus nach ſeinem Beſuch wieder andere und zwar günſtige Nachrichten aus Korinth empfangen habe, die in ihm die 2 Kor. 1, 13—15 bezeugte hoffnungsfreudige Stimmung aufkommen laſſen konnten [1]). Das ſei jedoch unwahrſcheinlich, denn der zweite Korintherbrief ſetze ein weiteres Zerwürfnis des Apoſtels und der Gemeinde mit darauffolgender Verſöhnung voraus. Man müßte demnach annehmen, daß zwiſchen Abfaſſung unſrer beiden Korintherbriefe zweimal hintereinander ein Konflikt mit darauffolgender Verſöhnung ſtattgefunden habe. Mit Rückſicht auf die darin liegende pſychologiſche Unwahrſcheinlichkeit und auf Grund von allerhand myſteriöſen chronologiſchen Berechnungen [2]) glaubt Schmiedel ebenfalls die Reiſe des Paulus vor unſrem erſten kanoniſchen Brief anſetzen zu müſſen.

Nun wenn die oben von uns gefundenen Ergebniſſe richtig ſind, dann bekommt die Apoſtelgeſchichte gegen die Aufſtellungen der genannten Kritiker darin Recht, daß Paulus vor Abfaſſung von 2 Kor. 1—9 nicht zweimal, ſondern erſt einmal in Korinth geweſen iſt. So lange keine beſſern Gründe als bisher für dieſe zweite europäiſche Reiſe des Paulus vorgebracht werden, die neuerdings mehr und mehr zu einem Dogma der neuteſtamentlichen Wiſſenſchaft zu werden beginnt, iſt m. E. das Schweigen der geſamten Überlieferung ein erdrückender Beweis gegen die Annahme einer ſolcher. Wir haben geſehen, daß alle Stellen, auf die man ſich beruft, auch ſonſt eine vollkommen befriedigende Deutung erfahren können. Wenn aber Paulus überhaupt nicht vor Abfaſſung von 2 Kor. 1—9 ſeit Gründung der Gemeinde in Korinth geweſen iſt, dann brauchen wir uns auch den Kopf nicht darüber zu zerbrechen, wann dieſer Beſuch ſtattgefunden hat, ob vor oder nach Abfaſſung des erſten Korintherbriefs. Beides iſt gleich unwahrſcheinlich. Gegen das erſtere ſpricht außer dem Ergebnis der litterarkritiſchen Unterſuchung des zweiten Korintherbriefs, daß der erſte Korintherbrief eine derartige Reiſe des Apoſtels mit keinem Wort erwähnt, daß er vielmehr überall vorausſetzt, Paulus

---

1) Der Schluß ſcheint mir freilich ſehr anfechtbar zu ſein; vgl. dagegen Krenkel a. a. O., S. 241 ff.

2) A. a. O., S. 87 ff.

ſei erſt einmal in Korinth geweſen [1]); und daß die beſondern von Klöpper und Schmiedel angeführten Gründe nicht beweiſen, was ſie ſollen, wird ſich bei Erörterung der ſogenannten Reiſepläne des Apoſtels zeigen. Gegen das letztere ſprechen die chronologiſchen Anſätze, zu denen man ſich genötigt ſieht, außerdem die Unwahrſcheinlichkeit des ſich alsdann ergebenden Geſchichtsverlaufs. Man nimmt an, Paulus habe auf einer Reiſe nach Korinth lediglich nichts erreicht, er habe aber durch einen Brief einen völligen Umſchwung herbeigeführt. Das iſt doch mehr als unwahrſcheinlich. Wie ſollte ein Brief noch Eindruck machen, wenn der Apoſtel ſeinen Einfluß in Korinth bei einer perſönlichen Anweſenheit eingebüßt, wenn er ſogar unter Demütigungen die Stadt verlaſſen hatte? Freilich man wird ſagen, es war eben Titus, der hinter den Worten des Apoſtels ſtand; er hat erreicht, was dem Apoſtel verſagt blieb. Nun wo wir ſonſt einen Einblick in den pauliniſchen Kreis haben, da pflegt das anders zu ſein, da pflegt der Apoſtel ſelbſt allbeherrſchend im Mittelpunkt zu ſtehen. Da iſt es wenig wahrſcheinlich, daß es in Korinth anders geweſen ſein ſollte.

b) Die Reiſen des Titus.

Gehen wir zu den Reiſen des Titus über. Unter Vorausſetzung der Einheitlichkeit des zweiten Korintherbriefs müſſen wir annehmen, daß Paulus den Titus nach der 2 Kor. 2, 1 ff.; 7, 5 ff. erwähnten Sendung von Macedonien aus noch einmal nach Korinth geſchickt hat und zwar wegen 12, 16 ff., wo er offenbar vorausſetzt, daß Titus bereits eine Zeit lang mit noch einem Bruder in Korinth weilt, ſo Jülicher a. a. O., S. 58. Freilich dieſer Konſequenz glauben Heinrici und Klöpper entgehen zu können, der erſtere, indem er 12, 18[a] auf die nach Kap. 8 und 9 gerade bevorſtehende Sendung des Titus und ſeiner Gefährten, 12, 18[b] u. [c] auf die frühere Wirkſamkeit des Titus und des Paulus, der letztere, indem er 12, 18 im ganzen auf die erſte Reiſe des Titus nach Korinth bezieht. Wir haben jedoch bereits geſehen, daß das eine ſo unwahr-

1) Weizſäcker a. a. O., S. 267. 288; Krenkel a. a. O., S. 154 ff.

ſcheinlich iſt als das andere; die wahrſcheinlichere Anſicht iſt die, daß Titus bereits vor Abfaſſung des zweiten Korintherbriefs den Apoſtel verlaſſen hat und zum zweiten Mal nach Korinth gezogen iſt. Allein auch gegen dieſe Annahme ſpricht Kap. 8 und 9, wo offenbar vorausgeſetzt iſt, daß Titus und ſeine Gefährten noch bei dem Apoſtel weilen, während dieſer ſchreibt. Und das iſt in der That auch das Ergebnis, zu dem wir auf Grund der kritiſchen Analyſe des zweiten Korintherbriefs gelangen. Darnach hat Paulus 2 Kor. 10—13 geſchrieben, als er ſeinen 2 Kor. 1—9 angekündigten Beſuch in Korinth gemacht hatte, und als Titus ſchon längſt zweimal in Korinth geweſen war. Es iſt klar, daß bei dieſer Annahme 2 Kor. 10—13 vollkommen verſtändlich iſt, und daß jede Nötigung fortfällt, zu der unwahrſcheinlichen Annahme Jülichers zu greifen.

Etwas anders geſtaltet ſich der Verlauf der Dinge bei Krenkel und Schmiedel, die beide die Einheitlichkeit des zweiten Korintherbriefs preisgeben. Der erſtere meint [1]), daß Paulus, nachdem er in Macedonien über den Stand der Dinge in Korinth durch Titus Nachrichten empfangen hatte, dieſen noch einmal nach Korinth und zwar mit 2 Kor. 1—9 geſchickt habe. Allein Titus habe daſelbſt wenig günſtige Erfahrungen gemacht; man warf ihm und ſeinem Begleiter vor, daß das von ihnen einzuſammelnde Geld weit mehr zur Bereicherung des Apoſtels als zur Unterſtützung der armen Brüder in Jeruſalem dienen ſolle. Da ihnen auch ſonſt jede Möglichkeit einer gedeihlichen Wirkſamkeit gefehlt habe, nachdem durch die judaiſtiſchen Eindringlinge das Arbeitsfeld des Apoſtels unterwühlt war, ſo kehrten ſie wieder zu dieſem zurück und erſtatteten Bericht über ihre Erfahrungen. Zwar Paulus ſelbſt war durch die Sammlung der Kollekte zu ſehr in Anſpruch genommen; aber dafür ließen die macedoniſchen Gemeinden ein Schreiben nach Korinth gehen, worin ſie den Apoſtel und ſeinen Gefährten gegen die Verleumdungen der Korinther in Schutz nahmen. Paulus ſelbſt fügte einen kurzen Nachtrag bei, eben 2 Kor. 10—13. Allein mit dem über die Entſtehung des zweiten Korintherbriefs gewonnenen Ergebnis bricht auch dieſer von Krenkel ſtatuierte Geſchichtsverlauf in ſich

1) A. a. O., S. 360 ff.

zuſammen. Freilich das iſt richtig, daß Paulus den Titus von Macedonien aus auf ſeine günſtigen Nachrichten hin zunächſt mit 2 Kor. 1—9 nach Korinth geſchickt hat; aber nicht richtig iſt, daß dann Titus noch einmal nach Macedonien zurückgekehrt ſei und 2 Kor. 10—13 überbracht habe. Es iſt oben gezeigt worden, daß Paulus 2 Kor. 1—9 vorausſetzt, zum zweiten Mal, dagegen 2 Kor. 10—13 zum dritten Mal nach Korinth zu kommen. Wir müſſen darum annehmen, daß er nach Abſendung von 1—9 ſeinen darin angekündigten Beſuch ausgeführt hat. Dadurch iſt ausgeſchloſſen, daß Titus noch einmal zu ihm zurückgekehrt iſt und von Macedonien aus 2 Kor. 10—13 nach Korinth überbracht hat.

Indem Schmiedel die Zwiſchenreiſe des Apoſtels vor den erſten Korintherbrief verlegt, ſtatuiert er vor der letzten Anweſenheit des Paulus in Korinth drei Reiſen des Titus dorthin [1]). Auf ſeiner letzten Reiſe überbringt dieſer von Macedonien aus 2 Kor. 1—9, auf der vorhergehenden, von Aſien aus unternommenen 2 Kor. 10—13, d. h. den 2 Kor. 2, 3 ff. erwähnten ſtrengen Zwiſchenbrief. Bis hierher ſtimmen, von dieſer Identifizierung abgeſehen, die Aufſtellungen Schmiedels mit den unſern überein. Allein dieſer ſtatuiert noch eine dritte Reiſe des Titus nach Korinth und zwar hauptſächlich deshalb, weil er meint, Paulus habe den Korinthern den 1, 15 f. erwähnten Plan vor dem ſtrengen Zwiſchenbrief mitgeteilt. Für dieſe dritte Reiſe macht er geltend, daß Paulus bei der ſchwierigen Miſſion nach Korinth ſchwerlich einen Mann verwandt habe, der der Gemeinde unbekannt war. Darauf iſt jedoch zu erwidern, daß uns die Perſon des Titus ebenſo unbekannt iſt wie der Grund, der den Apoſtel zu ſeiner Wahl beſtimmte [2]). Schmiedel verweiſt weiter auf 8, 6. 16 ff.; 12, 18. Von dieſen Stellen bleibt zunächſt 12, 18 außer Betracht, da eben die Frage iſt, ob, wie Schmiedel annimmt, 2 Kor. 10—13 mit dem ſtrengen Zwiſchenbrief des Paulus zu identifizieren iſt. Da weiter 8, 16 ff. gar keine konkreten Angaben über frühere Reiſen des Titus enthält, ſo bleibt für die Annahme von Schmiedel eigentlich nichts übrig als das προ in

1) A. a. O., S. 82 ff.

2) Vgl. auch Heinrici a. a. O., S. 55 ff.

προενήρξατο 8, 6. Aber es wird ſchwerlich jemand den Nachweis erbringen können, daß deshalb 8, 6 zwei Reiſen des Titus nach Korinth unerläßlich ſind. Wir haben geſehen, Schmiedel ſieht ſich deshalb zu ſeiner Aufſtellung genötigt, weil er annimmt, daß Paulus bereits vor dem Zwiſchenbrief 2, 3 ff. die Korinther von dem 1, 15 f. erwähnten Plan verſtändigt habe [1]). Das iſt jedoch nicht der Fall, und das wird ſich zeigen, wenn wir die ſogenannten Reiſepläne des Apoſtels näher ins Auge faſſen.

c) Die Reiſepläne des Paulus.

Die Erörterung derſelben knüpft meiſtens an 2 Kor. 1, 15 ff. an, eine Stelle, an die wie an wenige der Scharfſinn der Erklärer verſchwendet worden iſt. So einfach ſie auf den erſten Blick im Zuſammenhang des erſten Kapitels zu ſein ſcheint, ſo hat ſie doch infolge falſcher Vorausſetzungen zu höchſt ſonderbaren Aufſtellungen Anlaß gegeben.

Klöpper nimmt an [2]), daß wir es hier mit einem Reiſeplan des Apoſtels zu thun haben, der noch älter ſei als der 1 Kor. 16 angegebene. Den hier erwähnten Reiſeplan führt Paulus thatſächlich bei Abfaſſung des zweiten Korintherbriefs aus. Wenn er ſich trotzdem 1, 17 ff. gegen den Vorwurf verteidige, daß er mit ſeinen Verſprechungen nicht Wort gehalten habe, ſo müſſe man annehmen, daß er den Korinthern vorher einen andern Plan mitgeteilt habe, eben den, den er 1, 15 f. nennt. Klöpper vermutet weiter, daß Paulus dieſen erſten Plan in dem 1 Kor. 5, 9 erwähnten Schreiben den Korinthern mitgeteilt habe. Auf Grund der ungünſtigen Nachrichten jedoch, die die Abfaſſung des erſten Korintherbriefs zur Folge gehabt hätten, habe er ſeinen Plan geändert und beſchloſſen, über Macedonien zu ziehen, wie er 1 Kor. 16 angiebt. Zu demſelben Ergebnis gelangt auch Heinrici [3]). Er findet, daß die Äußerungen des Apoſtels 1 Kor. 16 den Eindruck einer neuen Eröffnung machen, die ein Abändern früherer Abſichten er-

1) A. a. O., S. 70.
2) A. a. O., S. 88 ff.
3) A. a. O., S. 109 ff.

klären wolle. Er verweist auf 1 Kor. 16, 5, wo Paulus sagt: „Ich werde aber zu euch kommen, wenn ich Macedonien durchreist habe; denn Macedonien durchreise ich". „Was veranlaßt ihn", so fragt Heinrici, „das letztere ausdrücklich zu sagen, obwohl es sich nach dem Zusammenhang jeder Leser selbst sagen konnte?" Wenn ich recht sehe, geht das doch aus dem folgenden klar hervor. Paulus sagt 16, 6: „Bei euch aber werde ich, wenn's geht, bleiben oder auch überwintern". Im Gegensatz hierzu bemerkt er 16, 5, daß er Macedonien nur durchreisen wolle. Ebenso wenig scheint mir auch die Argumentation Klöppers durchschlagend zu sein. Allerdings führt Paulus, während er 2 Kor. 1, 17 ff. schreibt, den 1 Kor. 16 angegebenen Reiseplan aus. Allein wenn er nach Mitteilung dieses Planes gelegentlich seine Entschließungen im Sinne von 2 Kor. 1, 15 f. geändert hätte, so ließe sich 2 Kor. 1, 17 ff. ebenso gut verstehen, als wenn Paulus umgekehrt den 2 Kor. 1, 15 f. genannten Plan später im Sinne von 1 Kor. 16 geändert hätte. Wenn aber das der Fall ist, dann läßt sich aus 1, 17 ff. gar nichts zugunsten der Priorität des 1, 15 f. erwähnten Reiseplans entnehmen. Völlig unwahrscheinlich ist dazu der Geschichtsverlauf, wie ihn Klöpper konstruiert [1]). Er nimmt nämlich an, daß Paulus nach Mitteilung von 1 Kor. 16 an die Korinther wieder andre Nachrichten habe gelangen lassen, in denen er, durch irgendwelche Verhältnisse genötigt, sein Kommen wieder hinausgeschoben und überhaupt von gewissen Bedingungen abhängig gemacht habe; denn wenn er sich 1, 17 ff. gegen den Vorwurf der Wankelmütigkeit verteidigen müsse, obgleich er doch den 1 Kor. 16 angegebenen Plan ausführe, so sei diese Verteidigung und die ihr vorangehende Anklage nur dann verständlich, wenn er in der Zwischenzeit auch diesen Plan wieder halb oder ganz zurückgenommen habe. Allein in welcher Beleuchtung würde bei einem derartigen Hin und Her der Charakter des Apostels erscheinen; konnte er dann wirklich noch zu der Gemeinde schreiben: „Verläßlich ist Gott, daß mein Wort an euch nicht ist ja und nein zugleich" 1, 18? Und dazu würde bei einer solchen Annahme nicht einmal alles erklärt; denn Paulus

1) A. a. O., S. 42 f.

nimmt 1, 15 ff. auf den früheren nicht, wie man erwarten müßte, auf den 1 Kor. 16 erwähnten, nach Klöppers Meinung ſpäteren Plan Bezug [1]).

Alle dieſe Schwierigkeiten vermeidet Weizſäcker und ihm folgend Jülicher, indem ſie annehmen, daß wir es 2 Kor. 1, 15 f. mit einem Plan zu thun haben, den Paulus ſpäter als den 1 Kor. 16 erwähnten entworfen habe [2]). Mit Klöpper ſind dann beide in der Vorausſetzung einig, daß Paulus dieſen Plan der korinthiſchen Gemeinde mitgeteilt habe; denn die Anklage 1, 17 ff. ſei nur dann verſtändlich, wenn Paulus vorher ein diesbezügliches Verſprechen gegeben habe. Da nun Paulus ſelbſt nach Abfaſſung des erſten Korintherbriefs noch einmal in Korinth geweſen ſein ſoll, ſo nehmen beide an, daß er während ſeines Aufenthalts in Korinth oder bei ſonſt einem Anlaß in derſelben Zeit die Korinther von ſeiner Abſicht verſtändigt habe. Ähnlich ſcheint ſich auch Krenkel den Verlauf zu denken a. a. O., S. 248 ff.; etwas anders dagegen Schmiedel [3]). Er iſt mit den Genannten in der Annahme einig, daß der 2 Kor. 1, 15 f. angegebene Reiſeplan jünger iſt als der 1 Kor. 16 erwähnte, und daß derſelbe gelegentlich nach Korinth überbracht wurde. Aber da nach ſeiner Annahme Paulus bereits vor Abfaſſung des erſten Korintherbriefs zum zweiten Mal in Korinth geweſen iſt, ſo ſieht er ſich dazu genötigt, eine weitere Reiſe des Titus zu ſtatuieren. Auf dieſer Reiſe ſoll Titus den komplizierten Reiſeplan des Apoſtels 1, 15 f. überbracht haben. Wir haben jedoch geſehen, daß die Gründe, mit denen Schmiedel eine ſolche dritte Reiſe des Titus nach Korinth ſtützen zu können meint, ziemlich unſicherer Natur ſind; wir haben weiter geſehen, daß Paulus vor Abfaſſung von 2 Kor. 1—9 erſt einmal in Korinth geweſen iſt und nicht zweimal, wie Weizſäcker und Jülicher annehmen. Am erſten könnte man noch denken, daß Titus ſelbſt bei Überbringung des ſtrengen Zwiſchenbriefs den Reiſeplan überbracht habe. Aber dagegen ſpricht, wie Jülicher richtig bemerkt, daß Paulus mit Titus die Reiſe über Macedonien verabredet hat; er kann ihm darum doch nicht den Reiſeplan 1, 15 f. mitgeteilt

1) Vgl. Krenkel a. a. O., S. 248 ff.

2) Weizſäcker a. a. O., S. 292 f.; Jülicher a. a. O., S. 62.

3) A. a. O., S. 68 ff.

haben[1]). Wir sehen somit, es macht schon Schwierigkeiten für eine Überbringung des 1, 15 f. genannten Planes nur die erforderlichen Personen nachzuweisen. Das legt die Frage nahe: Ist es denn durchaus erforderlich, anzunehmen, daß der 1, 15 f. erwähnte Plan nach Korinth überbracht worden ist? Sowohl Schmiedel als Weizsäcker und Jülicher kommen von dieser Voraussetzung deshalb nicht los, weil sie meinen, es setze eine Anklage des Apostels voraus, wenn dieser sich 1, 17 ff. rechtfertigt, warum er den vorher angeführten Reiseplan nicht ausgeführt hat. Allein ebenso gut kann doch 1, 17 ff. ein Selbsteinwand des Apostels sein, und wenn das der Fall ist, dann steht die ganze Frage nach Überbringung des 1, 15 f. erwähnten Reiseplanes in der Luft. Wie steht es demnach?

Die Entscheidung kann nur der Text geben. Paulus schreibt 1, 15 f. „Und in dieser Zuversicht wollte ich ursprünglich zu euch kommen, damit ihr eine zweite Gnade bekämet, und durch eure Mitte nach Macedonien ziehen und wieder von Macedonien zu euch kommen und mich von euch nach Judäa geleiten lassen." Wie er jedoch 2, 1 ff. angiebt, hat er diesen Plan später mit Rücksicht auf die korinthischen Verhältnisse aufgegeben. Er wollte nicht Trauer bringend und habend die Gemeinde sehen, die bis dahin sein Stolz und seine Freude gewesen war; er schickte darum den Titus mit dem strengen Brief. Vergegenwärtigt man sich, was den Apostel veranlaßte, den 1, 15 f. angegebenen Plan fallen zu lassen, so drängt sich die Vermutung auf, daß der Plan unter dem Eindruck der ungünstigen Nachrichten aus Korinth nicht nur aufgegeben, sondern auch gefaßt worden ist. Als die bösen Nachrichten kamen, da trug sich Paulus eine Zeit lang mit dem Gedanken, sofort nach Korinth zu eilen, und das ist verständlich genug. Er konnte die Bewegung vielleicht im Keim ersticken, wenn er gleich kam, sie konnte ihm über den Kopf wachsen, wenn er lange wartete. Aber er mußte sich auch sagen, daß es ohne ernste Auseinandersetzungen mit der Gemeinde nicht abgegangen wäre, daß unter dem Eindruck derselben seine Sache und vielleicht auch das Kollektenwerk notleiden werde. Aus Apg. 19, 22 dürfen wir zudem vielleicht entnehmen, daß sein Besuch

1) A. a. O. S. 62.

in Macedonien bereits angekündigt war. Aus all dieſen Gründen gab er ſeinen Plan auf. Eben dieſen Verlauf ſeiner Entſchließungen teilt er 2 Kor. 1, 15 ff. der Gemeinde mit. Freilich man hätte ihm aus ſeinem Schwanken einen Vorwurf machen können, und weil auch ſonſt in Korinth über ihn viel geſprochen und gefabelt worden war, eben darum verwahrt er ſich 1, 17 ff. von vornherein gegen alle derartigen Unterſtellungen. Nicht mit einem Wort deutet er an, daß man ihm in Korinth bereits dergleichen Dinge nachgeſagt habe, und daß dort ſeine ehemaligen Abſichten bekannt ſeien. Im Gegenteil aus der Art, wie er ſeinen Plan 1, 15 f. einführt, geht hervor, daß wir es mit einem Gegenſtand zu thun haben, den er zum erſtenmal der Gemeinde gegenüber zur Sprache bringt. Wir ſahen, der 1, 17 ff. erwähnte Reiſeplan hängt mit den Vorkommniſſen in Korinth zuſammen. Für die Richtigkeit dieſer Auffaſſung ſpricht noch ein andrer Umſtand. Wie oben nachzuweiſen verſucht wurde, redet Paulus 2 Kor. 1, 8 ff. von der ſchmerzlichen Stimmung, in der er ſich infolge der böſen Nachrichten aus Korinth befand. Das legt zuſammen mit der nachfolgenden Darſtellung und mit der ſonſtigen ſchriftſtelleriſchen Eigentümlichkeit des Apoſtels die Vermutung nahe, daß der Erzählung des erſten Kapitels der chronologiſche Verlauf ſeit Empfang der böſen Nachrichten bis zu ſeiner Reiſe nach Macedonien zu Grunde gelegt iſt; und das beſtätigt der Inhalt. Auch das weiſt darauf hin, daß wir es 1, 15 f. mit einem unter dem Eindruck der korinthiſchen Wirren geborenen und alsbald wieder aufgegebenen Plan zu thun haben.

d) Die Chronologie.

Unſre bisherigen Ausführungen ermöglichen uns ſchließlich auch eine beſtimmte Stellung zu den vonſeiten der Kritik gemachten chronologiſchen Anſätzen. Vergleicht man die Situation von 1 Kor. 16 mit der von 2 Kor. 1—9, ſo wird bei unbefangener Prüfung ſich ſchwerlich jemand dem Eindruck verſchließen, daß dieſelbe identiſch iſt. Da nun Paulus 1 Kor. 16 ankündigt, daß er noch bis Pfingſten in Epheſus bleiben will, da weiter nichts dafür aber manches dagegen ſpricht, daß er ſeinen Entſchluß hinausgeſchoben haben ſollte, ſo liegt die Vermutung am nächſten, daß er im Herbſte des Jahres,

in dem er den ersten Korintherbrief geschrieben hat, auch seine Reise nach Europa angetreten und 2 Kor. 1—9 verfaßt hat [1]).

Dafür spricht auch der Umstand, daß der Hintergrund beider Korintherbriefe in weitem Umfang den Eindruck der Identität macht [2]). Freilich gegenüber Holtzmann hat das Krenkel bestritten a. a. O., S. 211 ff., und es wäre ja in der That wunderbar, wenn sich nicht mancherlei Differenzen nachweisen ließen, da es sich um zwei ganz verschiedene zu verschiedener Zeit und aus verschiedenem Anlaß entstandene Schreiben handelt. Aber trotzdem hat Krenkel mit seinem Bemühen, beide Briefe möglichst weit auseinander zu rücken, Unrecht und zwar wegen der direkten Angaben des Apostels selbst. Als dieser nämlich in Macedonien die Kollekte einsammelte, da rühmte er den Macedoniern nach 9, 2, *ὅτι Ἀχαΐα παρεσκεύασται ἀπὸ πέρυσι.* Ebenso sagt er 8, 10, inbezug auf die Korinther: *οἵτινες οὐ μόνον τὸ ποιῆσαι ἀλλὰ καὶ τὸ θέλειν προενήρξασθε ἀπὸ πέρυσι.* Die Frage ist allerdings die, auf welche Bereitschaft der Korinther diese Worte zu beziehen sind. Aus dem ersten Korintherbrief wissen wir, daß Paulus den Korinthern Anweisungen darüber gegeben hat, wie sie die Kollekte einsammeln sollen. Da nun Titus, der sich nach 8, 6 ebenfalls bei seiner Anwesenheit in Korinth der Kollektensache angenommen hatte, erst später dort war, so liegt es am nächsten, bei den Worten des Apostels an die 1 Kor. 16 vorausgesetzte Bereitschaft zu denken. Da Paulus bei seinen Zeitangaben aller Wahrscheinlichkeit nach entweder dem macedonischen oder jüdisch bürgerlichen Kalender folgt, wonach das neue Jahr im Herbst beginnt, so sprechen auch die angeführten Angaben dafür, den zweiten Korintherbrief im Herbste des Jahres entstanden zu denken, in dem der erste geschrieben wurde.

Freilich Krenkel hat bestritten, daß wir mit 8, 10; 9, 2 auf 1 Kor. 16 zurückgehen dürfen [3]). Er macht dagegen geltend, daß wir nach den 1 Kor. 16 gegebenen Anweisungen darauf schließen müssen, daß bis jetzt vonseiten der korinthischen Gemeinde in Sachen

1) Schmiedel a. a. O., S. 85 ff.

2) Vgl. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T. Freiburg 1892. 3. Aufl. S. 229 f.

3) A. a. O., S. 229 ff.

der Kollekte noch nichts geſchehen ſei, und daß es unwahrſcheinlich ſei, daß die Worte des Apoſtels ſofort Frucht getragen hätten. Demgemäß bezieht er die genannten Angaben auf die durch Titus bei ſeinem Aufenthalt in Korinth ausgeübte Thätigkeit. Aber das iſt ſchwerlich richtig. Wir wiſſen freilich nicht, wie lange Zeit nach ſeiner Rückkehr von Korinth Titus von neuem dorthin mit 2 Kor. 1—9 gegangen iſt. Nach den Angaben des Apoſtels zu ſchließen, iſt es nicht lange darnach geſchehen. Iſt es wahrſcheinlich, daß Paulus im Blick auf dieſe wenig Wochen vorher erfolgte Thätigkeit in Macedonien geſagt haben ſollte: „Achaia iſt bereit ſeit vorigem Jahr!“ Iſt es wahrſcheinlich, ſelbſt wenn zwiſchen die Wirkſamkeit des Titus und die Abfaſſung von 2 Kor. 1—9 der Beginn des neuen Jahres fiel? Ferner als Titus zum erſtenmal nach Korinth zog, war er der Gemeinde unbekannt, und er traf ſchwerlich eine beſonders günſtige Stimmung in derſelben an. Iſt es da wahrſcheinlich, daß er das Kollektenwerk in Gang gebracht habe, wenn vorher überhaupt noch nichts geſchehen war? Dazu iſt 1 Kor. 16 mit nichten aus den Worten des Apoſtels zu ſchließen, daß bisher vonſeiten der Gemeinde in Sachen der Kollekte noch nichts geſchehen ſei. Paulus giebt ſeinen Leſern Anweiſungen, wie ſie die Kollekte einſammeln ſollten, nicht aber Ermahnungen, daß das geſchehen ſolle. Das ſetzt doch voraus, daß von der Angelegenheit ſchon etwas bekannt war, und ſchließt nicht aus, daß vonſeiten der Gemeinde bereits gegeben worden war. Aus all dieſen Gründen vermag ich es Krenkel keineswegs zuzugeben, daß er das chronologiſche Band zerſchnitten habe, das die beiden Korintherbriefe miteinander verbindet a. a. O., S. 233.

Aber wenn 2 Kor. 8, 10; 9, 2 auch Bezug nimmt auf 1 Kor. 16, ſo erhebt ſich immer noch die Frage, wieviel Zeit zwiſchen Abfaſſung der beiden Korintherbriefe verſtrichen iſt. Wir haben geſehen, nach der nächſtliegenden Annahme hat Paulus beide Briefe in demſelben Jahr geſchrieben. Auch das hat Krenkel beſtritten [1]). Er bemerkt, daß Paulus den zweiten Brief ja nicht gleich zu Beginn des neuen Jahres geſchrieben zu haben brauche,

1) A. a. O., S. 228 ff.

daß er ihn ebenso gut im weiteren Verlauf desselben geschrieben haben könne, und daß dann nichts im Wege stehe — den Bezug von 2 Kor. 8, 10; 9, 2 auf 1 Kor. 16 angenommen —, zwischen Abfassung unsrer beiden Korintherbriefe einen anderthalbjährigen Zeitraum einzuschalten. Aber wenn die oben ausgesprochene Ansicht zurecht besteht, daß Paulus 1 Kor. 16 die Bereitwilligkeit der Korinther bereits voraussetzt, so brauchen wir umgekehrt ebenfalls nicht anzunehmen, daß dieselbe unmittelbar vor Abfassung des ersten Korintherbriefs entstanden ist; sie könnte auch im Herbste des nach unsrer Zeitrechnung vorangehenden Jahres entstanden sein. Hier steht also Möglichkeit gegen Möglichkeit. Da nun bei den Ansätzen von Krenkel kritische Voraussetzungen mit im Spiele sind, die m. E. unrichtig sind, so möchte ich bei der Behauptung stehen bleiben, daß nach den Angaben der Apostelgeschichte ebenso wie der paulinischen Briefe die wahrscheinlichste Annahme die ist, daß beide Korintherbriefe in demselben Jahr, d. h. der eine im Frühjahr, der andre im Herbst, entstanden sind.

Unter Voraussetzung der Einheitlichkeit des zweiten Korintherbriefs sowie unter Annahme eines zweimaligen Aufenthaltes des Paulus in Korinth macht dieser Ansatz jedoch nur dann keine Schwierigkeiten, wenn man wie Klöpper annimmt, daß Paulus bereits vor Abfassung des ersten Korintherbriefs in Korinth gewesen ist [1]), und wenn man ferner 2 Kor. 12, 16 ff. auf die erste Anwesenheit des Titus in Korinth bezieht [2]). Allein das eine ist so unwahrscheinlich wie das andere. Die wahrscheinlichere Ansicht ist die, daß Paulus zwischen Abfassung unserer beiden Korintherbriefe in Korinth gewesen ist, und ferner, daß er vor Abfassung des zweiten den Titus noch einmal dorthin geschickt hat. Nimmt man diese Ereignisse zusammen, erwägt man ferner, daß Paulus nach den Angaben des zweiten Korintherbriefs längere Zeit auf die Rückkehr des Titus bei seiner ersten Reise vergeblich gewartet hat, daß ferner die Ordnung der Verhältnisse in Korinth sicher längere Zeit erforderte, so ist es schwer möglich, alle diese Ereignisse im Laufe eines Jahres unterzubringen,

1) A. a. O., S. 34 ff.
2) A. a. O., S. 530.

ohne daß ſie ſich gegenſeitig ſtoßen. Aus dieſen Erwägungen reſultiert die Annahme, daß Paulus ſeinen Aufenthalt in Epheſus über die 1 Kor. 16 vorgeſehene Zeit hinaus ausgedehnt haben muß, und daß zwiſchen Abfaſſung unſerer beiden Korintherbriefe ein längerer Zeitraum angenommen werden muß, zwar nicht zwei Jahre, wie Krenkel auf Grund unrichtiger Vorausſetzungen verlangt, aber doch anderthalb Jahre, ſo daß Paulus, wenn er etwa Frühjahr 57 den erſten, Herbſt 58 den zweiten Korintherbrief geſchrieben hätte; ſo Jülicher a. a. O., S. 62. Freilich Schmiedel, der nach Abfaſſung des erſten Korintherbriefs zwar nicht den Paulus aber doch den Titus einmal mehr, als unſre Unterſuchung annimmt, in Korinth geweſen ſein läßt, hält dieſe Annahme für unnötig a. a. O., S. 86. Es mag auch zugegeben werden, daß die von Heinrici a. a. O., S. 45 ff. aufgeſtellte Berechnung im einzelnen mit etwas großen Zahlen operiert; aber da es ſich bei den verſchiedenen Reiſen jedesmal um ein größeres Unternehmen handelte, ſo iſt es unwahrſcheinlich, daß dieſelben einander Zug auf Zug folgten. Darum ſcheint mir die Annahme eines längeren Zeitraums zwiſchen Abfaſſung unſerer beiden Korintherbriefe unter Annahme der oben angegebenen Vorausſetzungen unerläßlich.

Zu den genannten chronologiſchen Anſätzen gelangt man jedoch nur deshalb, weil man annimmt, daß Paulus nach Abfaſſung des erſten Korintherbriefs noch einmal in Korinth geweſen ſein, und weiterhin, daß er den Titus vor Abfaſſung des zweiten Korintherbriefs noch einmal eben dorthin geſchickt haben müſſe. Allein dieſe Vorausſetzungen ſind unrichtig, wie bereits gezeigt worden iſt, und eben deshalb ſinkt auch die darauf gegründete chronologiſche Berechnung in ſich zuſammen. Es wurde ſchon wiederholt darauf hingewieſen, daß Paulus nach der wahrſcheinlichſten Annahme die beiden Korinterbriefe in demſelben Jahr geſchrieben hat, und dafür ſprechen in der That auch die Ergebniſſe der litterarkritiſchen Prüfung des zweiten Korintherbriefs. Darnach iſt zwiſchen Abfaſſung der beiden Korintherbriefe nur die Sendung des Titus nach Korinth, die Reiſe des Apoſtels nach Macedonien und die nochmalige Sendung des Titus von dort aus nach Korinth nachzuweiſen. Es leuchtet ein, daß ſich alle dieſe Ereigniſſe bequem im Verlauf *eines* Jahres

unterbringen lassen. Es bleibt innerhalb der durch 1 Kor. 16, 8 und Apg. 20, 6 gegebenen festen Grenzen, d. h. zwischen Pfingsten des einen und Ostern des darauffolgenden Jahres, dann noch immer Raum genug für die drei Monate, die Paulus nach Apg. 20, 3 in Hellas zugebracht haben soll. Für diesen Ansatz spricht schließlich noch 1 Kor. 16. Paulus kündigt hier seine Reise als nahe bevorstehend an; hätte er sie wirklich länger als beabsichtigt hinausgeschoben, so dürfte man im zweiten Korintherbrief eine darauf bezügliche Rechtfertigung erwarten. Da das jedoch nicht der Fall ist, so liegt die Annahme am nächsten, daß Paulus seine Reise in der angegebenen Zeit ausgeführt hat. Freilich Beweise im strengen Sinne des Wortes fehlen; allein es ist nicht einzusehen, warum wir von den Angaben der Apostelgeschichte abgehen sollen, da die paulinischen Briefe selbst bei kritischer Betrachtung ihre Angaben bestätigen.

8. Der Geschichtsverlauf seit Abfassung des ersten Korintherbriefs.

Suchen wir uns nach alle dem ein zusammenhängendes Bild von dem Gang der Dinge in Korinth zu machen. Wir wissen aus der Apostelgeschichte und aus den Briefen des Paulus, daß dieser die Gemeinde zu Korinth gegründet hat. Nach 2 Kor. 1, 19 halfen ihm dabei Timotheus und Silvanus. Die Apostelgeschichte beschreibt diese Gründung Kap. 18 [1]); sie berechnet den Aufenthalt des Paulus zu anderthalb Jahren 18, 11. Dann war Paulus nach Ephesus gegangen, und dort nahm er, wie die Apostelgeschichte berichtet, nach einer kurzen Zwischenreise nach Jerusalem 18, 20 ff. einen längeren Aufenthalt; nach Apg. 19, 10 hat er zwei Jahre gedauert. In dieser Zeit erhielt der Apostel öfter Nachricht von Korinth, wie er selbst ebenfalls wiederholt brieflich und durch Boten sich an die Gemeinde wandte. Wir können Folgendes nachweisen: Er hatte Nachricht darüber empfangen, daß in Korinth inbezug auf das Geschlechtsleben große Zuchtlosigkeit herrsche; darüber hatte er nach 1 Kor. 5, 9 an die Gemeinde ein ernstes Schreiben gerichtet.

1) Vgl. über den Quellenwert ihrer Darstellung die ausgezeichneten Bemerkungen von Weizsäcker a. a. O., S. 258 ff.; ferner Schmiedel a. a. O., S. 51 f.

Dann hatte er neue Nachrichten erhalten [1]). Aus 1 Kor. 16, 12 erfahren wir, daß Apollos nach Epheſus gekommen war, und ſicherlich erſtattete dieſer eingehend Bericht über das Arbeitsfeld, auf dem er gemeinſam mit dem Apoſtel gewirkt hatte. Außerdem waren bei dieſem von einer Frau, Namens Chloë, Leute erſchienen und hatten namentlich über das Parteitreiben in Korinth Mitteilung gemacht 1, 11. Schließlich wiſſen wir, daß die Gemeinde ſelbſt ein Schreiben an den Apoſtel gerichtet und ihm darin mancherlei Fragen zur Beantwortung vorgelegt hatte 7, 1. Bei Abfaſſung des erſten Korintherbriefs befinden ſich außerdem noch drei Männer bei Paulus, die aus Korinth waren, nämlich Stephanus, Fortunatus und Achaikus 16, 17. Da dieſe Männer der wahrſcheinlichſten Annahme zufolge den erſten Korintherbrief nach Korinth überbracht haben, ſo liegt die Vermutung am nächſten, daß durch ſie auch das korinthiſche Gemeindeſchreiben in die Hände des Apoſtels gelangte [2]). In welcher Reihenfolge die genannten Boten bei Paulus erſchienen ſind, darüber dürfte nach den Angaben des erſten Korintherbriefs ſchwerlich jemals etwas unbedingt Sicheres auszumachen ſein [3]). Gar nicht zu beſtimmen iſt die Zeit der Ankunft des Apollos. Am wahrſcheinlichſten dürfte es ſein, daß die Leute der Chloë früher gekommen ſind als die Boten, die das Gemeindeſchreiben zu überbringen hatten [4]). Denn wenn ſie bei Abgang des Briefes ebenfalls noch in Epheſus geweſen wären, ſo hätte ſie Paulus wohl irgendwie am Schluß des Briefes erwähnt. Wie dem auch ſein möge, jedenfalls hatte der Apoſtel ziemlich genaue Kenntnis von der Lage der Dinge in Korinth empfangen. Durch die Leute der Chloë erfuhr er von dem ärgerlichen Parteitreiben daſelbſt [5]); außerdem hörte er von einem Fall von Blutſchande in der Gemeinde, von Prozeſſen vor dem heidniſchen Gericht, von Unzuträglichkeiten bei den Gemeindeverſammlungen und bei den Abendmahlzeiten. In dem Gemeindeſchreiben

1) Weizſäcker a. a. O., S. 267 ff.

2) So Krenkel a. a. O., S. 159; Jülicher a. a. O., S. 52.

3) Vgl. Weizſäcker a. a. O., S. 267 f.

4) Vgl. Schmiedel a. a. O., S. 58.

5) Vgl. über die Parteien Schmiedel a. a. O., S. 56 ff.; Weizſäcker a. a. O., S. 294 ff.

waren allerhand Fragen bezüglich des Ehelebens, der Geistesgaben und über das Verhalten gegenüber dem Götzenopferfleisch aufgeworfen. Alles das veranlaßte den Apostel, zur Feder zu greifen; er schrieb den Brief, der uns im ersten Korintherbrief vorliegt, und der eines der wichtigsten Dokumente aus der Geschichte der alten Christenheit ist [1]).

In diesem Brief kündigt er die demnächstige Ankunft des Timotheus in Korinth an 4, 17 ff.; 16, 10; nach 4, 17 zu schließen, muß dieser bei Abfassung des ersten Korintherbriefs bereits unterwegs gewesen sein. Da Paulus seine Absendung im Zusammenhang mit den Parteiungen in Korinth erwähnt, so dürfen wir wohl annehmen, daß er ihn auf die Nachrichten der Leute der Chloë dorthin geschickt hat [2]). Die Thatsache, daß bei Paulus noch ein Gemeindeschreiben aus Korinth anlangt, spricht dafür, daß Timotheus bei dessen Abgang noch nicht in Korinth gewesen ist. Es wäre doch schwer verständlich, daß man dort ein solches Schreiben hätte abgehen lassen, wenn Timotheus bereits da gewesen wäre. Ich vermag auch keine besondere Schwierigkeiten in der Annahme zu finden, daß Timotheus das 1 Kor. 5, 9 erwähnte Schreiben nach Korinth gebracht habe. Freilich man nimmt an, daß die Korinther die Anweisungen dieses Schreibens mißverstanden, und daß sie im Gemeindeschreiben den Apostel um nähere Aufklärung gebeten hätten 5, 9ff. Da nun Timotheus bei Abgang des Gemeindeschreibens wahrscheinlich noch nicht in Korinth war, so müßte der 5, 9 erwähnte Brief dort allerdings früher angekommen sein. Allein gegen diese Auslegung ist doch einzuwenden, daß aus 1 Kor. 5, 9 ff. keineswegs mit Sicherheit zu entnehmen ist, daß die Gemeinde Äußerungen des Apostels mißverstanden und ihn um Aufklärung gebeten hat. Da Paulus erst 7, 1 ff. auf die das Geschlechtsleben betreffenden Fragen zu sprechen kommt, so ist es im Gegenteil wahrscheinlicher, daß in dem Gemeindeschreiben auf den 5, 9 erwähnten Brief kein Bezug genommen war, und dann sehe ich nicht, warum Timotheus denselben nicht überbracht haben könnte.

1) Über seine Disposition Weizsäcker a. a. O., S. 281 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 59 f.

2) So Schmiedel a. a. O., S. 58.

Man hat freilich in Zweifel gezogen, ob Timotheus überhaupt in Korinth geweſen ſei, und zwar deshalb, weil im zweiten Korintherbrief eine derartige Reiſe überhaupt nicht erwähnt wird. Das Nächſte, was wir hören, iſt, daß Titus mit einem ſtrengen Brief des Apoſtels nach Korinth geſchickt worden iſt. Aber der Abſendung des Titus gehen doch offenbar Nachrichten von dort voraus, und es iſt kein rechter Grund einzuſehen, warum dieſelben nicht Timotheus überbracht haben könnte. Darauf, daß das der Fall war, weiſt auch der Umſtand hin, daß er nach 4, 17 ff. ja gerade um der Parteiungen willen nach Korinth geſchickt worden war, und daß er darum ein beſonders ſcharfes Auge für dergleichen Dinge haben mußte. Freilich aus 1 Kor. 16, 11 erfahren wir, daß Paulus auch ſonſt noch Boten aus Korinth erwartete; aber das ſchließt nicht aus, daß Timotheus ebenfalls dort war. Wenn er im zweiten Korintherbrief nicht erwähnt wird, ſo iſt doch daran zu erinnern, daß zwiſchen unſern beiden Korintherbriefen ein verloren gegangenes Schreiben des Apoſtels liegt. Da Paulus hierin zu den ärgerlichen Vorkommniſſen in Korinth Stellung nahm, ſo mußte gerade hier Timotheus erwähnt werden, wenn er die Nachrichten davon nach Epheſus gebracht hatte. Schließlich iſt noch darauf hinzuweiſen, daß 1 Kor. 4, 17 kaum anders als von der bereits erfolgten Ausſendung des Timotheus verſtanden werden kann.

Es war in Aſien, wo Paulus Nachricht über die böſen Vorgänge in Korinth empfing. Er war ſchmerzlich enttäuſcht, und doch wir dürfen uns nicht darüber wundern, daß er dieſe Enttäuſchung erlebte. Wir wiſſen ja aus dem erſten Korintherbrief, daß die Dinge in Korinth keineswegs überall ſo lagen, wie es der Apoſtel wünſchte, daß der helleniſche Geiſt auf allen Gebieten des Lebens ſeinen Einfluß äußerte [1]), ja daß es ſchon damals nicht an Anklagen gegen den Apoſtel fehlte, vgl. Kap. 2—4. 9 [2]). Aber diesmal war es doch ſchlimmer. In empfindlicher Weiſe hatte man ſeine Ehre angegriffen; man hatte ihm Eitelkeit und Übervorteilung, Hinterliſtigkeit und Geſinnungsloſigkeit vorgeworfen. Wenn es auch

1) Weizſäcker a. a. O., S. 286 ff.
2) Weizſäcker a. a. O., S. 278 ff.; Schmiedel a. a. O., S. 59.

nicht direkt gesagt ist, so geht es doch, wie oben gezeigt worden ist, aus den Angaben des zweiten Korintherbriefs hervor. Eine Kontrolle für die Richtigkeit unsrer Beobachtung besitzen wir nunmehr auch an Kap. 10—13. Alle die Anklagen, die wir nach Kap. 1—9 erschließen müssen, kehren hier wieder, Eitelkeit 10, 1 ff.; 11, 1 ff., Übervorteilung 12, 16 ff., Hinterlistigkeit 12, 20. 16 ff., Gesinnungslosigkeit 10, 4 ff. [1]). Das charakteristische Gepräge empfing jedoch die Bewegung dadurch, daß ein bestimmter Mann an die Spitze derselben trat 2, 5 ff., 7, 12; aber es scheint, daß die Gemeinde oder doch ein Teil derselben hinter ihm stand.

Als Paulus die Nachrichten aus Korinth empfangen hatte, war es eine Zeit lang seine Absicht gewesen, geradeswegs nach Korinth zu gehen und dort Ordnung zu schaffen 1, 15 ff. Aber er besann sich bald eines Besseren. Er hätte ja höchst wahrscheinlich nur Ärger auf seiner Reise gehabt, und so schickte er den Titus mit einem Brief voraus, in dem er der Gemeinde allen Ernstes ihr Unrecht vorhielt und Genugthuung forderte. Auf welchem Weg Titus diesen Brief überbrachte, ist uns unbekannt. Daraus, daß Paulus selbst vorhatte, zur See nach Korinth zu gehen, dürfen wir vielleicht schließen, daß Titus ebenfalls den Seeweg einschlug. Das würde andernfalls wieder darauf hinweisen, daß Paulus sich bei seiner Absendung noch in Ephesus befand. Freilich etwas Sicheres läßt sich nicht sagen. Der Brief, den Titus zu überbringen hatte, ist uns verloren gegangen. Aber nach den Angaben des Paulus, nach dem Eindruck, den er in der Gemeinde machte, muß er in ziemlich heftigem Ton abgefaßt gewesen sein. Voll Spannung wartete Paulus auf die Rückkehr des Titus, und als dieser immer und immer nicht kommen wollte, reiste er ihm von Troas aus nach Macedonien entgegen. Nach Apg. 19, 22 hatte er dorthin den Timotheus und Erastus vorausgeschickt. In Macedonien traf er endlich den Titus, der günstige Nachrichten aus Korinth brachte. Die Gemeinde hatte sich den Forderungen des Apostels gefügt und den Übelthäter, wenigstens in ihrer Mehrheit bestraft.

1) Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, das im einzelnen nachzuweisen; dadurch würden die ziemlich unbestimmten Angaben Kap. 1—9 eine konkretere Färbung empfangen.

Da nun Paulus auf ſeiner Reiſe eine Kollekte für Jeruſalem ſammelte, und da er in Korinth auf eine willige Aufnahme derſelben rechnete, ſo ſchickte er den Titus noch einmal von Macedonien aus in Begleitung zweier Männer voraus, um Stimmung für die Kollekte zu machen. Er gab ihnen den Brief mit, der uns allerdings mit fehlendem Schluß 2 Kor. 1—9 vorliegt. Der Brief ſpiegelt die Freude wieder, die Paulus bei den Nachrichten des Titus empfand; er iſt in einem freundlichen Ton gehalten und kündigt die demnächſtige Ankunft des Apoſtels ſelbſt in Korinth an.

Aber wenn dieſer gedacht hatte, der dortigen Schwierigkeiten völlig Herr zu ſein, ſo hatte er ſich ſehr getäuſcht, und das zeigte ſich, als er bald darauf in Begleitung einiger Leute aus Macedonien (2 Kor. 9, 4; Apg. 20, 4) nach Korinth kam. Freilich ſo lange er ſelbſt in der Stadt weilte, ſcheint es ihm gelungen zu ſein, wenigſtens äußerlich die Oppoſition niederzuhalten, wenn es auch nicht an Anzeichen dafür fehlt, daß er auch jetzt ſchon zu kämpfen hatte vgl. 12, 21; 13, 2. Aber doch im allgemeinen ſcheint er die Ordnung aufrecht erhalten zu haben. Das änderte ſich, als er den Rücken kehrte.

Wie es ſcheint, beſuchte er auch die übrigen Gemeinden in Achaia, wohl nicht bloß um ſie zu „ſtärken", ſondern auch um für Jeruſalem zu ſammeln; ja es iſt ſogar möglich, daß er verſuchte dem Evangelium neue Gebiete zu erſchließen 10, 14 ff. Unterdeſſen erhoben ſich hinter ſeinem Rücken die Gegner. Was waren es für Leute? [1]) Paulus entwirft 2 Kor. 10—13 eine ziemlich eingehende Schilderung von ihnen; nur einiges ſei erwähnt. Es ſind Hebräer, Israeliten, Abrahams Samen, und mit Stolz ſind ſie ſich deſſen bewußt 11, 22. Aber es iſt kein Zweifel, ſie haben ſich an Chriſtus angeſchloſſen und verkündigen als ſeine Apoſtel das Evangelium 11, 5. 13; 12, 11; ja ſie beanſpruchen in beſonderem Sinn, Chriſto anzugehören und ihn zu verſtehen 10, 7; 11, 4. 23. Dabei ſind ſie ſelbſtlos, ſie nehmen bei ihrer Arbeit keinen Lohn 11, 12. Aber ihre Selbſtloſigkeit iſt nur Schein; in Wahrheit dient ihre

1) Vgl. für das folgende Weizſäcker a. a. O., S. 274 ff. 299 ff., und namentlich Schmiedel a. a. O., S. 62 ff.

Arbeit am Evangelium egoistischen Interessen 11, 20; vgl. 2, 17; dazu das Evangelium, das sie verkündigen, ist ein anderes als das des Paulus; es ist ein anderer Christus und ein anderer Geist, den sie haben 11, 4. Voll Stolz blicken sie auf den Apostel herunter, dem sie sich an Erkenntnis 11, 6, an Fähigkeiten 12, 12, an Leistungen 11, 22 ff. überlegen glauben, ja dessen apostolische Mission sie in Frage stellen 10, 7; 12, 11 f.; 13, 3 ff. Wollen wir wissen, was es für Leute waren, die so in Korinth in das Arbeitsfeld des Apostels eindringen, dann müssen wir uns fragen, ob wir nicht vielleicht sonst in der Geschichte seines Lebens Leute mit ähnlichen Prätensionen kennen lernen. Und das ist in der That der Fall; mit denselben Ansprüchen treten ja in Galatien dem Apostel Gegner in den Weg, die man in der Regel Judaisten nennt, und es unterliegt m. E. keinem Zweifel, daß wir es auch in Korinth mit ihnen zu thun haben, daß sie dem Apostel sogar auf europäischen Boden gefolgt sind. In welcher Weise diese Leute mit den Agitatoren in Galatien, mit Jerusalem und den Urapostеln in Verbindung standen, wie sie sich zu den Parteien im ersten Korintherbrief verhielten, ferner ob sie Beziehungen zu dem Beleidiger hatten, der 2 Kor. 1—9 erwähnt wird, das sind Fragen, die außerhalb des Rahmens unsrer Untersuchung liegen, und die einer besonderen Besprechung vorbehalten bleiben müssen.

Die genannten Leute fallen über den Apostel her und erheben in seiner Abwesenheit die schwersten Anklagen gegen ihn. Wir haben diese Anklagen kennen gelernt; wir haben gesehen, sie hielten sich zunächst an das persönliche Gebiet und zogen die Ehre des Apostels in den Staub. Aber die Gegensätze lagen tiefer; sie lagen auf dem Gebiet der Überzeugungen, wo Paulus im Gegensatz zu ihnen den gesetzesfreien Standpunkt vertrat, der durch ihn Gemeingut der Christenheit geworden ist. Freilich zunächst ließen die Gegner diesen prinzipiellen Gegensatz zurücktreten, wenn es auch nicht an Anzeichen fehlt, daß er ebenfalls gelegentlich zur Aussprache kam; vgl. namentlich Schmiedel a. a. O., S. 56 ff. Es sieht so aus, als hätte ihnen das Auftreten des Apostels selbst in Korinth Mut gemacht. Seine äußere Erscheinung, seine Rede hatte nicht den Eindruck gemacht, den sie erwartet hatten 10, 1 ff.; 9 ff. Und was

das Schlimmſte war, die Gemeinde ließ ſich durch die Agitatoren in ihrem Vertrauen zu dem Apoſtel wankend machen 11, 3ff.; 12, 20ff.; 13, 3ff.

Von alle dem erhielt Paulus Nachricht; er war nicht weit und hätte kommen können. Aber er wollte durch erregte mündliche Verhandlungen den Streit nicht noch verbittern, und ſo ſchrieb er den Brief, der uns 2 Kor. 10—13 erhalten iſt. Er rechtfertigt ſich darin gegen die Vorwürfe ſeiner Gegner, mit denen er in leidenſchaftlicher Weiſe ins Gericht geht 11, 13—15. Er fordert von der Gemeinde Umkehr und ſtellt in Ausſicht, daß er nicht mehr ſchonen werde, wenn er komme, und wenn ſich die Verhältniſſe nicht gründlich geändert hätten 12, 20f.; 13, 3ff. 10.

Der Brief macht den Eindruck, daß er nicht lange nach 2 Kor. 1—9 geſchrieben iſt. Denn die hier erwähnten Ereigniſſe ſtehen 10—13 dem Apoſtel noch alle lebendig vor der Seele. Aber wenn ſo beide Briefe nicht lange nacheinander entſtanden ſind, dann läßt es ſich auch verſtehen, wie es kam, daß beide ſpäter zu einem Schreiben verſchmolzen ſind.

9. Die pſychologiſchen Schwierigkeiten.

Jülicher hat a. a. O., S. 65 auf die pſychologiſchen Schwierigkeiten hingewieſen, die ſich für den Geſchichtsverlauf unter Annahme der Priorität von Kap. 1—9 ergeben, auf die Unwahrſcheinlichkeit, daß Paulus nach der durch Titus vermittelten Ausſöhnung noch einen Konflikt mit der korinthiſchen Gemeinde gehabt haben ſollte. „Er hätte dann", ſchreibt er, „eine ins Geleis gebrachte Sache durch ungeſchicktes Auftreten gründlich verfahren" [1]). Allein die Frage iſt eben die, ob dieſe Sache wirklich ſo ins Geleis gebracht war, wie Jülicher denkt, und wie man ſich das in der Regel vorſtellt. Danach nimmt man an, daß, wenn auch die Beziehungen des Apoſtels zur Gemeinde zeitweilig Trübungen erfahren hatten, doch im allgemeinen nach der Sendung des Titus wieder ein freundſchaftliches Verhältnis beſtand. Freilich direkte Nachrichten fehlen; aber indem man ſich dem Eindruck von 2 Kor. 1—9 überläßt, läßt man die Angaben von 10—13 nicht genügend zu ihrem Rechte

1) Ähnlich Schmiedel a. a. O., S. 82.

kommen. Eben das hindert die richtige Auffassung der Sachlage. Es gilt doch, bei den Schilderungen des Paulus 2 Kor. 1—9 nie aus dem Auge zu verlieren, daß wir die Gemeinde nicht selbst, sondern nur in der Schilderung des Apostels kennen lernen, der ebenfalls die Gemeinde nicht mit eignen Augen gesehen hatte, und weiter, daß seine Schilderung entworfen ist unter dem Eindruck der durch Titus überbrachten Nachrichten. In dieser Beziehung stimme ich völlig mit Klöpper überein, wenn er schreibt [1]): „Es ist ein verhängnisvoller, von fast allen bisherigen Interpreten und Kritikern mehr oder minder geteilter Irrtum, daß sie namentlich auf einige Stellen des siebenten Kapitels unseres Briefes gestützt, den Erfolg des letzten Schreibens des Apostels und der Mission des Titus in einem viel zu idealen, die thatsächlichen Verhältnisse weit überbietenden Lichte sich ausgemalt haben. Zu einer größeren Vorsicht und Nüchternheit der Beurteilung hätten schon folgende einfache Erwägungen führen können. Um die Tragweite der Äußerungen eines Schriftstellers genau ausmessen zu können, bedarf es zunächst eines inneren Verständnisses seiner Temperamentseigentümlichkeit, die dem Stile desselben einen charakteristischen Typus aufdrücken wird. Daß das stark cholerische Temperament des Paulus sich in scharfen Gegensätzen ausprägt, leicht in ekstatischen Äußerungsformen nach der einen oder anderen Seite sich zu erkennen giebt, bald sich den düstersten Befürchtungen überläßt, bald sich zur überschwenglichsten Freude emporhebt und sich ungemessenen, durch keinen Horizont begrenzten Hoffnungen hingiebt: ist etwas so oft, und besser als hier, Gesagtes, und da es der Apostel hie und da (man vgl. z. B. 2 Kor 2, 4; 7, 4; 11, 20) andeutet, so Unbestreitbares, daß wir es hier nicht wiederholen würden, wenn man das in abstracto Zugestandene nicht zu oft da vergäße, wo man es notwendig in der Erinnerung behalten muß, um nicht als Exeget der Äußerungen des Paulus den seltsamsten Selbsttäuschungen anheim zu fallen“ [2]). Es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, daß trotz der idealisierenden Schilderung des Paulus sich noch recht

1) A. a. O., S. 57.

2) Vgl. auch Krenkel a. a. O., S. 366 ff.

wohl Spuren davon aufweiſen laſſen, daß auch nach der Ausſöhnung durch Titus wenn auch im verborgenen die alten Gegenſätze fortbeſtanden. Bei aufmerkſamer Beobachtung hört man durch die Worte des Apoſtels 2 Kor. 1—9 leiſe dieſelben Vorwürfe hindurchklingen, die 2 Kor. 10—13 deutlich an unſer Ohr ſchlagen.

Es iſt nach dem Geſagten durchaus nicht ſo, daß ſich die Gegenſätze zwiſchen 2 Kor. 1—9 und 10—13 erſt entwickelt hätten; Paulus fand ſie vor, als er die Stadt betrat, und ich meine, wir dürfen uns nicht darüber wundern, wenn wir des Bodens gedenken, auf den in Korinth der Same des Evangeliums fiel, des Hellenismus. Es iſt eine Beobachtung, die nicht bloß für die dortige Gemeinde gilt: „Der helleniſche Sinn und Geiſt hat ſich nur langſam gefügt. Auf allen Gebieten, im Geſchlechtsleben, im ſozialen Leben, im Kultus und endlich im Glauben ſelbſt iſt die junge Pflanzung mit Auflöſung bedroht durch die alte lockere Sitte, das Behagen der alten kultiſchen Genüſſe, die im vollen Sinnenleben wurzelnde Denkweiſe und den Übermut der Dialektik.“ Weizſäcker a. a. O., S. 286. Daß Paulus inmitten dieſer Welt auf Schwierigkeiten ſtieß, wäre auch dann nicht zu verwundern, wenn er es bei den hinter der Gemeinde ſtehenden Gegnern nicht mit ſemitiſcher Verſchlagenheit und ſemitiſchem Eigenwillen zu thun gehabt hätte. Auf zweierlei ſei noch hingewieſen, auf den erſten Korinther- und den erſten Clemensbrief. Hier wie dort ſehen wir, daß die korinthiſche Gemeinde von widerſtreitenden Einflüſſen hin und her gezogen iſt; dürfen wir uns da wundern, wenn im zweiten Korintherbrief die gleiche Erſcheinung zu Tage tritt? Ich meine, wenn wir an den erſten Korinther- und Clemensbrief, wenn wir ferner an Galatien und Jeruſalem denken, dann haben wir wenig Grund dazu.

10. Der Ausgang der Wirkſamkeit des Paulus in Korinth.

Wir haben keine ſichere Nachrichten darüber, welchen Erfolg Paulus mit ſeinem letzten uns erhaltenen Brief an die korinthiſche Gemeinde hatte. Daraus, daß er erhalten blieb, könnte man folgern, daß die Gemeinde oder doch ihre Mehrzahl dem Apoſtel recht gab; und ſicher wird es ja nicht an Leuten gefehlt haben, die ſich auf die Seite des Apoſtels ſtellten. Aber jedenfalls zu

günſtig dürfen wir die Lage der Dinge nicht beurteilen. Das geſchieht häufig. So ſchreibt Krenkel a. a. O., S. 375: „Nach dieſen Anzeichen (d. h. nach Röm. 16 u. ſ. w.) ſind wir wohl zu dem weiteren Schluſſe berechtigt, daß der Heidenapoſtel in Korinth aus dem Kampf mit ſeinen judaiſtiſchen Widerſachern als Sieger hervorgegangen iſt"; ähnlich Jülicher a. a. O. S. 67: „nach dieſem Brief (d. h. dem zweiten Korintherbrief) iſt er in Korinth 3 Monate lang geweſen und, nach einem höchſtwahrſcheinlich dort abgefaßten Schreiben, dem Römerbrief, zu ſchließen, in durchaus nicht mehr erregter oder niedergeſchlagener Stimmung." Es iſt ja möglich; aber zu eigenartigen Betrachtungen geben zwei Notizen Veranlaſſung, die bisher in der Regel wenig beachtet wurden; die eine ſteht Röm. 15, 23. Hier ſchreibt Paulus: *νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις κτλ.* Da Paulus mit dem Römerbrief Stimmung für ſein demnächſtiges Kommen in die Welthauptſtadt machen will, ſo dürfen wir vielleicht annehmen, daß derſelbe an den Schluß ſeiner Wirkſamkeit in Achaia fällt. In der genannten Stelle macht nun der Apoſtel die eigentümliche Bemerkung, daß er für ſeine Arbeit in den Gegenden, wo er weilt, keinen Raum mehr hat. Freilich im Vorausgehenden hat er geſagt, daß er das Evangelium nur dort verkündigen will, wo es bisher noch nicht gepredigt worden iſt. Darauf könnte man die angeführte Bemerkung beziehen. Aber ſicher iſt das keineswegs. War es wirklich ſo, daß Paulus in Achaia keinen Platz mehr fand, wo vor ihm das Evangelium noch nicht verkündigt worden war? Das wird doch ſchwerlich jemand behaupten wollen, und wenn dann die Worte im Blick auf ſeine Wirkſamkeit geſprochen wären, dann fällt ein eigentümliches Licht auf ſeine Beziehungen zu der Gemeinde, die im Mittelpunkt ſeiner Wirkſamkeit in Achaia ſtand, zu Korinth. Aber es könnte jemand ſagen, man darf jene Worte nicht preſſen; zugegeben, aber zu denken giebt doch immerhin ſchon die Sehnſucht, mit der Paulus Röm. 15, 23 ff. nach Weſten ſchaut. Die andre Stelle iſt Apg. 20, 3. Es heißt hier: „Als er aber drei Monate verweilt hatte, beſchloß er, nach Macedonien zurückzukehren, da ſich eine Nachſtellung vonſeiten der Juden gegen ihn erhob, als er nach Syrien zu Schiff gehen wollte." Freilich hier iſt von Juden die

Rede; aber die Frage drängt ſich auf, wie etwas Derartiges möglich geweſen wäre, wenn die Gemeinde zu Korinth als ganze hinter dem Apoſtel geſtanden hätte. Dazu muß die Frage offen gehalten werden, ob ſich hinter den Juden nicht vielleicht die judaiſtiſchen Gegner des Paulus bergen. Es iſt doch wenig wahrſcheinlich, daß dieſer bei ſeinem letzten Aufenthalt einen Miſſionsverſuch bei den Juden gemacht haben ſollte. Dazu kommt noch ein anderes. Wir wiſſen aus 1 Kor. 16, 6, daß Paulus ſich mit dem Gedanken trug, längere Zeit, womöglich über Winter in Korinth zu bleiben. Nun erfahren wir, daß er nur drei Monate in Hellas weilte Apg. 20, 3; wenn unſere übrigen Aufſtellungen richtig ſind, hat er ſelbſt davon noch einen Teil auf Reiſen verwandt. Wie kam das? Die Erklärung liegt vielleicht nicht fern. Er hatte in Korinth Freude erwartet und Trauer gefunden; was feſſelte ihn da noch an Korinth und Griechenland? *εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς, καὶ τίς ὁ εὐφραίνων με εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ*; ſo fragt er 2, 2. Auch das weiſt darauf hin, daß der Erfolg des Apoſtels in Korinth keineswegs ein ſo ungeteilter war, wie man in der Regel annimmt.

11. Ergebniſſe.

Wenn ich mich nicht täuſche, dann beſitzen wir in 2 Kor. 10—13 eine Quelle allererſten Ranges für die Geſchichte der apoſtoliſchen Zeit. Dieſelbe konnte darum bisher nicht recht zur Geltung kommen, weil es nicht gelang, unbedingt Sicheres über ihre Entſtehungsverhältniſſe auszumachen. Zu den bisher gemachten Verſuchen tritt im Voranſtehenden ein neuer; ſollte er ſich am Text als ſtichhaltig erweiſen, dann gewinnen wir eine neue Urkunde für die Geſchichte der Verpflanzung des Evangeliums auf den Boden der griechiſch-römiſchen Kulturwelt. Es iſt von großer Bedeutung, daß wir dieſe Urkunde gerade für die Stadt Korinth gewinnen. Denn die Entſtehungsgeſchichte der dortigen Chriſtengemeinde iſt uns bekannt, wie die von wenig Gemeinden der alten Zeit. Jede Urkunde, die uns neue Aufſchlüſſe über ihren Verlauf bringt, muß darum mit Freuden begrüßt werden.

Stellen wir zum Schluß kurz die Ergebniſſe der voranſtehenden Unterſuchung zuſammen. Wir haben geſehn, die Datierung der

Beſtandteile des zweiten Korintherbriefs iſt zunächſt bedeutungsvoll für die Chronologie des apoſtoliſchen Zeitalters. Zwar abſolute Zahlen ergeben ſich auch jetzt nicht, aber doch relative. Wir können wenigſtens das relative Alter der drei Korintherbriefe beſtimmen, und hiervon wird die Datierung des Römerbriefs einerſeits und des Galaterbriefs andrerſeits abhängen. Es hat ſich ergeben, daß 2 Kor. 10—13 ſpäter entſtanden iſt als 2 Kor. 1—9. Wir können darum die Gründungsgeſchichte der korinthiſchen Chriſtengemeinde einen Schritt weiter verfolgen, als man in der Regel dachte; freilich nur einen Schritt, aber doch an einem bedeutſamen Wendepunkt ihres Verlaufs, und wir haben bereits geſehen, daß von hier aus ein neues Licht auch auf die frühere Entwicklung fällt. Und was iſt das Ergebnis? Auch dieſe Urkunde wird es beſtätigen, daß die Verpflanzung des Evangeliums auf den Boden der alten Welt eine Geſchichte der Schwierigkeiten geweſen iſt. Aber in dem Maße, als dieſe Erkenntnis wächſt, ſteigt auch die Geſtalt des Mannes, der an dieſe Aufgabe die Kraft ſeines Lebens geſetzt, und der wie wenig andere ihre Löſung vorbereitet hat.

Einen neuen Einblick gewinnen wir auf Grund der zeitlichen Fixierung von 2 Kor. 10—13 auch in die Parteiverhältniſſe in Korinth, über die bis in die neueſte Zeit hinein die Verhandlung noch nicht zur Ruhe gekommen iſt. Wenn ich recht ſehe, ſo iſt 2 Kor. 10—13 eine der wichtigſten Quellen für die Beurteilung derſelben. Von neuem hätte hier die Unterſuchung einzuſetzen und alle jene Fragen aufzunehmen, auf die bereits oben verwieſen worden iſt, die Frage nach dem Verhältnis der in den verſchiedenen pauliniſchen Briefen erwähnten Parteien zu einander ſowie zu Jeruſalem und den Urapoſteln. Wie mir ſcheint, muß für Korinth der Ausgangspunkt der Unterſuchung Kap. 10—13 ſein, und weil das bisher nicht genügend beachtet wurde, eben darum kam man zu keinem ſicheren Ergebnis. Nehmen wir hier unſeren Standpunkt, dann zeigt ſich, daß es beim Abſchluß der Wirkſamkeit des Paulus in Korinth nur noch eine Partei giebt, die alle Kräfte der Oppoſition an ſich gezogen, die judaiſtiſche. Alle Parteien, die im erſten Korintherbrief genannt werden, ſind aufgegangen in der einen Chriſtuspartei, falls man darunter, wie gewöhnlich und wie ich

glaube mit Recht geſchieht, die judaiſtiſche Gegenpartei verſtehen darf; es waren nur leichte Wolken, die das aufſteigende Gewitter angekündigt haben. Somit beſitzen wir an 2 Kor. 10—13 eine wertvolle Urkunde für die Geſchichte des Judenchriſtentums oder genauer der judaiſtiſchen Partei, die im Leben des Paulus eine ſo große Rolle geſpielt hat, und deren gefährlicher Charakter in Korinth deutlich zu Tage tritt. Als Paulus Korinth verließ, war der Sieg noch nicht entſchieden; wir wiſſen, er iſt ihm ſchließlich doch zugefallen. In dem Maße, als ſich das Evangelium von dem Zentrum ſeiner erſten Verkündigung entfernte, verlor das Judenchriſtentum an Bedeutung. In dieſer Beziehung iſt der Apoſtel der Prophet der Zukunft geweſen; die Geſchichte hat ihm recht gegeben und ſeine Miſſion legitimiert.

Der neue Einblick, den wir in die korinthiſchen Verhältniſſe gewinnen, hat noch in einer ganz andern Beziehung eine eigentümliche Bedeutung, ich meine für das Verſtändnis des Römerbriefs. Hier iſt bekanntlich viel über den Charakter der römiſchen Gemeinde geſtritten worden. Mit der Überſchrift des Briefes, die heidenchriſtliche Leſer vorausſetzt, ſteht der Inhalt im Widerſpruch, der nur gegenüber Judenchriſten verſtändlich zu ſein ſcheint. Allein bei der Behandlung dieſer Frage iſt man bisher immer viel zu viel von der römiſchen Gemeinde ausgegangen, von der wir doch im Grunde herzlich wenig wiſſen, und viel zu wenig von der Lage des Apoſtels bei Abfaſſung ſeines Briefs. Gehen wir von hier aus, dann empfängt die ganze Frage ein neues Licht. Paulus befand ſich bei Abfaſſung des Römerbriefs auf ſeiner zweiten europäiſchen Reiſe in Achaia, und er lebte in leidenſchaftlichem Kampfe mit ſeinen judaiſtiſchen Gegnern. Wenn man das im Auge behält, dann verliert der Inhalt des Römerbriefs ſeinen auffälligen Charakter, dann können wir es verſtehen, daß Paulus das Bedürfnis empfand, ſich und ſeinen Standpunkt einmal im Zuſammenhang zu rechtfertigen.

Umgekehrt iſt der Römerbrief ein wertvolles Dokument für die Beurteilung der korinthiſchen Verhältniſſe, und es wäre zu unterſuchen, ob ſich von hier aus nicht vielleicht neue Aufſchlüſſe über dieſelben ergeben. Überhaupt hat es ſich gezeigt, daß die vier oder richtiger fünf großen pauliniſchen Briefe ein zuſammen-

hängendes Ganze sind, und daß kein Brief ohne Berücksichtigung des Ganzen recht verstanden werden kann. Bisher hat man in der Regel auf die engen Beziehungen hingewiesen, die zwischen den Korintherbriefen und dem Galaterbrief bestehen, nicht minder eng scheinen mir die Beziehungen zum Römerbrief zu sein. Höchst wahrscheinlich ist dieser Brief in derselben Zeit entstanden wie 2 Kor. 10—13; es lohnte sich der Mühe, das Verhältnis genauer zu untersuchen; vgl. z. B. Röm. 15, 17 ff. mit 2 Kor. 10, 13 ff.

Nicht zum mindesten ist schließlich das gefundene Ergebnis bedeutungsvoll für den zweiten Korintherbrief selbst; zunächst für die Beurteilung seiner Einheitlichkeit. Wie man sich hier zu Einzelheiten stellt, das wird sehr wesentlich von der Kardinalfrage abhängen, wie man das Verhältnis von Kap. 1—9 zu 10—13 beurteilt. Wenn Clemen sich eingehender mit dieser Frage befaßt hätte, und wenn er weniger zuversichtlich seinem Führer Schmiedel gefolgt wäre, ich glaube, dann würde er bei mancher Aufstellung seines nützlichen Buches vorsichtiger gewesen sein z. B. bei Beurteilung von Kap. 9; 12, 20 f. Aber nicht bloß die Frage nach der Einheitlichkeit, der Inhalt des zweiten Korintherbriefs selbst gewinnt ein neues Verständnis. Bisher galt dieser Brief als schwer und dunkel, und eben dies stand seiner Verwertung vielfach im Wege. Das ist schade, da gerade er mit das Herrlichste enthält, was wir überhaupt aus der Feder des Apostels besitzen z. B. 4, 7 ff.; 6, 1 ff.; 12, 1 ff.

Freilich sämtliche hier gezogenen Folgerungen stehen und fallen mit dem Ergebnis der litterarkritischen Untersuchung des zweiten Korintherbriefs. Ich hoffe, daß dasselbe seine Probe am Text besteht, und daß von hier aus ein neues Licht auf die Entstehungsgeschichte der korinthischen Christengemeinde und auf die Gestalt des großen Mannes fällt, der über den Gefahren ihrer ersten Kindheit gewacht hat.

3.

Des Zerbſter Superintendenten Wolfgang Amling Ordinationen. 1578—1606.

Von

H. Becker,
Paſtor in Lindau (Anhalt).

Nr. XI des Zerbſter Superintendenturarchivs iſt ein Schweinsledereband, der auf einem Papierſchilde der vorderen Deckelſeite folgende Aufſchrift hat: „Catalogus Vocatorum, Ordinatorum eorumque curricula vitae in omni ducatu anhalt. inde a 1578—1599.“ Er enthält die eigenhändig niedergeſchriebenen Darſtellungen ihres Lebens ſeitens der ſämtlichen Geiſtlichen aus dem ganzen Lande Anhalt, ſofern ſie in dieſen Jahren in Zerbſt ordiniert ſind. Im Jahre 1578 überkam Amling die Superintendentur, und ſomit iſt er es geweſen, der gleich bei Beginn ſeiner ephoralen Wirkſamkeit dieſe Bekundungen veranlaßte. Es ſind zu dieſer Zeit an keinem anderen Orte Anhalts Ordinationen vorgenommen, wie die Akten ſelber bezeugen. Unter dem 17. September 1605 ſchreibt Fürſt Johann Georg dem Superintendenten Theodor Fabricius zu Bernburg, „Ihr wollet ihn“, den für das Pfarramt zu Schielo deſignierten Schulmeiſter zu Harzgerode, Johann Martin, „an unſere ſtatt auf vorhergehende gebräuchige Examination und Ordination in ſolche Pfarre inveſtiren“. Fabricius aber überweiſt dieſen Auftrag, ſoweit er Prüfung und Ordination betrifft, an Amling im Anfang Oktober, indem er dabei Folgendes ausführt: „Cum certas ob causas ad vestrum ministerium spectent examen et ordinatio, hunc Johannem ad vos commendo, ut ex more solito ejus confessionem de doctrina audiatis, studia ejus exploretis et exploratum in ministerium ecclesiasticum per manus impo-

sitionem cooptetis“ [1]). Die curricula vitae ſind ſämtlich am Tage der Ordination, alſo auch in Zerbſt ſelbſt, in das dazu ſchon vorhandene Buch eingeſchrieben, ſelbſtverſtändlich in lateiniſcher Sprache. Man wird unter dieſen Umſtänden eine gewiſſe Kürze kaum befremdlich finden, aber das muß doch als Mangel hervorgehoben werden, daß nur in den wenigſten Fällen eine andere Zeitangabe nach Jahr und Tag gemacht wird als die des Ordinationstages ſelbſt. Dadurch wird eine Einfügung der Angaben in die Zeitverhältniſſe und ihre Würdigung oft geradezu unmöglich. Dennoch dürfte die Aufſtellung eines Bildes der kirchlichen Verhältniſſe, wie ſie ſich im Spiegel dieſer Bekundungen zeigen, für die anhaltiſche Kirchengeſchichte nicht unwichtig ſein. Werden wir doch dabei in eine Zeit geführt, die von jeher die Augen ganz beſonders auf ſich gezogen hat und dürften dabei Ergänzungen, wie ſie unſer Buch bietet, nicht unwillkommen ſein.

Ich ziehe jedoch noch einen Abſchnitt des Aktenbands Nr. XII des Zerbſter Superintendenturarchivs zur Beſprechung hinzu. Dieſer Band enthält ebenfalls curricula vitae von Ordinanden. Die Aufſchrift lautet: „Ordinatorum vocationes, Curricula vitae in der Stadt und vormaligen ganzen Dioeces Zerbſt von 1599 bis 1697“, er enthält aber dennoch nicht bloß aus dem Zerbſtiſchen, ſondern auch aus andern Landesteilen Bekundungen. Auf S. 48 ſteht folgende Bemerkung: „XVIII Maji Ao MDCVI Dn. M. Wolfgangus Amlingus obiit.“ Bis hierhin, alſo bis zum Tode Amlings ſchien es geboten, um einen wenigſtens einigermaßen dem bedeutſamen Anfang entſprechenden Schlußabſchnitt zu gewinnen und nicht durch die reine Zufälligkeit des Aufhörens von Platz in dem vorhandenen Buche den Schluß beſtimmen zu laſſen, die Berichte der Ordinanden hinzuzunehmen. Das Jahr 1606 iſt außerdem für die geſamte anhaltiſche Geſchichte ein wichtiges: es tritt da die Teilung des unter Joachim Ernſt vereint geweſenen anhaltiſchen Landes in vier Anteile ins Leben, deren Regenten trotz des Strebens nach

1) XII, S. 45 f. — Amling ſelber ſchreibt 12, 23: „Ritum ordinationis placuit Ill. Anhaltinatus principibus committere Ecclesiae Servestanae tum propter frequentius presbyterium, tum propter Gymnasium illustre.“

Einigkeit doch schließlich auch in Kirchensachen vielfach gesonderte Wege einschlagen.

Gewissermaßen als Einleitung zu allen Eintragungen tritt uns am linken Rande oben auf S. 1 des Bandes XI folgende ebenso kurze wie wichtige Bemerkung entgegen: „Ao 1578 NB. Vor der Zeit sind die Ordinanden aus Anhalt nach Wittenberg gesandt worden, allda sich examiniren u. ordiniren zu lassen. Weil aber die Zwietracht wegen des Konkordienbuches entstanden, hat man Bedenken gehabt, sie ferner dahin zu senden." Damit tritt das Jahr 1578 in einer Bedeutung heraus, die nicht genug hervorgehoben werden kann. Denn dieses Losreißen der Ordination von Wittenberg, dem Ursprungsorte der Reformation, und ihre Verlegung nach Anhalt selbst für die anhaltischen Theologen bedeutet die Errichtung einer selbständigen Landeskirche in Anhalt, und daß nun Anhalt kirchlich andere Wege geht als Kursachsen [1]).

Ein so wichtiges Ereignis möchte man gern nach allen Seiten hin klargestellt vorlegen. Es fehlt mir an direkten Nachweisen. Ich muß mich darum mit Folgendem begnügen. Daß Zerbst gewählt wurde, lag vor allem daran, daß es unbestritten die erste

---

1) In Nr. 72 der Fürst Georgs Bibliothek (Herzogl. Bibl.) zu Dessau, einem Meisterstück der Buchbinderei, das auf der Vorderseite die Jahreszahl 1555 und auf dem Schnitt die Aufschrift „Dessawische Kirchen Ordnung" trägt, übrigens aber nur Geschriebenes und nicht Gedrucktes enthält, finden wir auf S. 118 ff. einen Abschnitt „Von der Ordinacion". Darin werden 62 Fragen aufgeführt als Examen Ordinandorum, die beginnen: Quid docebis? Docebo Evangelium. „Von diesen Fragen allen oder ja von dem gröfsern teyl u. heuptartickeln christl. Lehr sollen die Ordinanden mit fleis offentlich im beysein etlicher Doctorn, predigern u. etlichen legenten verheret werden. Auch müfsen die Ordinanden zeugnus bringen von ihren Sitten u. irer Vocation. Und wird hernach die Ordination offentlich in den Kirchen also abgehalten." Ich führe hier nur noch den Schluß an: „Darnach wird Messe gehalten u. communiciren dieselben, so alsdann ordinirt sein u. singet u. betet das volck derbey u. wird jeden, so ordinirt ist, ein schriftlich testimonium seiner ordination geben. Welche stücke alle der alten apostolischen kirchen u. gewonheit gemefsen sind." Danach war prinzipiell die Verlegung der Ordination von Wittenberg fort, längst entschieden, wenn auch die Thatsache erst durch äußere Nötigung ins Leben trat.

und größte Stadt Anhalts war. Vielleicht verſprach ſich der Fürſt gerade von der Perſönlichkeit Amlings auch viel, dem er ſicher damals entſchieden ſeine Gunſt zugewendet hatte, wo er ihn in die wichtige Ephoralſtellung zu Zerbſt berufen hatte. Tritt uns doch noch jetzt der Amling von damals als ein beſcheidener, aber dabei grundgelehrter Mann von großer Wohlredenheit entgegen. Daß aber die treibende Kraft bei dieſer Gelegenheit Amling geweſen ſei, iſt für den undenkbar, der Joachim Ernſts ſelbſtändiges Weſen in Religionsſachen und ſeine Leitung aller Schritte Amlings kennt. Durfte doch ſchließlich Amling keine Predigt in Druck geben ohne ſeines Fürſten Erlaubnis! Die Verhandlungen wegen Zutritts der Anhaltiner zur Konkordienformel lagen um 1578 in folgender Weiſe. Das „Torgiſch Bedenken" war ihnen zur Meinungsäußerung überſchickt, ſie arbeiten darauf ihr Bedenken aus und überſenden es, aber als im März 1577 zu Kloſter Bergen eine Reviſion des torgiſchen Buches vorgenommen iſt, und dabei die eingelaufenen Bedenken berückſichtigt oder, jenachdem, nicht berückſichtigt ſind, haben ſie zu klagen, das torgiſch Buch ſei nicht sufficienter korrigiert, ihre desiderata ſeien zum Teil ſtillſchweigend, als ſeien ſie keiner Antwort wert, übergangen, dazu ſei ihnen aus ihren Bedenken allerlei Nachteil und Verleumdungen von den collectoribus des Bergiſchen Buches entſtanden, auch hätten ſich dieſe durchaus bemüht, ihre Erinnerungen verdächtig zu machen [1]). Nun folgt eine mündliche Unterredung zu Herzberg zwiſchen den anhaltiſchen Theologen und den Vätern der form. conc. Sie ſchärft nur den Gegenſatz. Die Anhaltiner beſchweren ſich einerſeits über Zwang, und anderſeits tritt uns hier die Zuſpitzung des Streits auf die ubiquitas corporis Christi in der Weiſe entgegen, daß Musculus ihnen erklärt, er wolle ein Buch ſchreiben, daß alle die, ſo an die Ubiquität nicht glaubten, Sakramentirer ſeien, wenn ſie gleich ſonſten recht und wie die collectores vom h. Abendmahle hielten [2]). Damit müſſen dann die Anhalter die Scheidung für endgültig an-

1) Refutationsſchr. der dreyen weltl. Churf. Theologorum wider die anh. Bedenken. S. 45.

2) Apol. der anh. Theoll. S. 141.

gesehen haben, wenn auch Andreä mit Dr. Chemnitz und Dr. Zimmermann noch im Jahre 1579 am 6. November durch unmittelbares Verhandeln mit Joachim Ernst in Dessau selbst noch einen letzten vergeblichen Versuch unternimmt, den Fürsten zu sich herüberzuziehen [1]). Sie drohen dabei schließlich: „Es werden E. F. G. nach derselben hohen beiwohnenden fürstlichen Verstand bei sich selbst vernünftig und wohl zu ermessen haben, was endlich daraus folgen möchte, wann nemlich E. F. G. Theologen mit solchen unerfindlichen Calumnien u. Lästerungen des Buches der concordien, dazu sich so vieler christlicher Churfürsten, Fürsten u. Stände reine Kirchen bekennen und also nicht allein der Kirchendiener, sondern auch höchst- u. hochgedachter Churfürsten u. Fürsten Bekenntniß heißt u. ist, heimlichen u. öffentlichen austragen u. lästern u. dies unter E. F. G. Schutz u. Schirm thun sollten" [2]). Darin tritt uns entgegen, was ja auch sonst wohl anzunehmen ist, was aber hier nicht des Weiteren dargelegt werden soll, daß Joachim Ernst auch um seines fürstlichen Ansehens willen schließlich die Konkordienformel nicht unterschrieb.

Wenn wir nun zu den Aufzeichnungen der Ordinanden Amlings selbst übergehen, so möchte ich zuerst die Frage der Vorbildung derselben erörtern, nicht allerdings so, daß ich die gesamte Vorbildung ins Auge fasse, so interessant das auch sein möchte, sondern die letzte Fachausbildung, wie sie in unsern Tagen allein dem Universitätsstudium zugewiesen ist. Da haben wir denn wiederum eine höchst wichtige Thatsache ins Auge zu fassen, die Gründung einer besondern theologischen Hochschule für Anhalt, das Gymnasium illustre zu Zerbst Ende 1581 [3]). Sie wuchs aus derselben Wurzel heraus, wie die Herübernahme der Ordinationen von Wittenberg nach Zerbst, und der Lossagung der Anhalter von der Korkordienformel.

Wiederum bot sich Zerbst als die geeignete Stätte dar. Während in Anhalt eine ganze Reihe von Städten je einen ludus trivialis besaßen — ich nenne nach unsern Akten außer Dessau, Bern-

1) Anh. Streitschr. v. 1584. S. 10.

2) Refutat. S. 120.

3) Vgl. m. Aufs. „Eine theol. Hochschule Anhalts" in den Mitteil. des Anh. Gesch.-Ver. Bd. VII, S. 423—447.

burg und Cöthen noch Nienburg a. S., Coswig, Wörlitz, Jeßnitz, Güſten, Sandersleben, Hoym, Gernrode und Harzgerode — beſaß Zerbſt allein deren zwei, eine ad D. Nicolaum [1]) und eine ad D. Bartholomaeum. Ein Plan, aus beiden Schulen eine und dann eine gehobenere zu machen, war ſeit Jahrzehnten immer wieder aufgetaucht. Wenn Zerbſt zudem reiche Gelegenheit bot, einer dort zu errichtenden Hochſchule nicht unbedeutende Mittel zu überweiſen, was Wunder, wenn für dieſelbe kein anderer Ort als Zerbſt in Frage kam, zumal ja auch in Zerbſt der Wortführer der anhaltiſchen Theologen, der hochgelehrte Amling eben erſt zum Superintendenten gemacht war und als Vertrauensmann des Fürſten die jungen Geiſtlichen zu prüfen und zu ordinieren hatte.

Was für Verhandlungen ſeitens des Fürſten mit der Stadt und Amling vorausgingen, weiß ich nicht. Ich folge hier der ſorgfältigen Arbeit Kindſchers in dem Gymnaſialprogramm von 1868, ſowie bei ſpäteren Bezugnahmen auch dem von 1871 [2]). Danach hatte Joachim Ernſt ſchon 1575 angeregt, daß die beiden Schulen zu Zerbſt möchten zuſammengeſetzt und eine anſehnliche Schule daraus gemacht werden, anſcheinend ohne Beziehung zum Lehrſtreit. Er war damals nicht durchgedrungen. Erſt vom 11. Auguſt 1581 finden neue Verhandlungen ſtatt, die dahin führen, daß am 5. November desſelben Jahres „der berühmte Philologe“ Bersmann zum erſten Rektor berufen und am 30. Januar 1582 „die neue Anſtalt eingeweiht“ wird. Sonſt heißt es bloß im allgemeinen: „Weil Fürſt Joachim Ernſt ‚das monſtröſe Dogma von der Ubiquität‘ ſeinen Landen u. Kirchen nicht aufdringen laſſen wollte, gründete er mit der Abſicht ‚den anhaltiſchen Landesunterthanen eine allgemeine Schule zu ſtiften, in welcher ſie ihre Kinder in rechtgläubiger Lehre könnten auferziehen und alſo fundiren laſſen, daß ſie nicht mit Gefahr zu der Ubiquität und was derſelben an-

1) Wenn anſcheinend in unſern Akten eine dritte genannt wird, die ad D. Johannem, ſo iſt dieſe mit der ad D. Nicolaum identiſch. Die Nikolaiſchule hatte als Lokal das Johanniskloſter, dasſelbe, das noch jetzt dem Zerbſter Gymnaſium dient.

2) Geſchichte des hochf. Anh. akademiſchen Geſamtgymnaſiums zu Zerbſt. Tl. I u. II.

hängig verleitet zu werden, auf fremde dissentirende Akademien müßten verschickt werden, auch daß sie mit desto gelinderen Unkosten im heimischen Gymnasium zum Dienst ihres Vaterlandes könnten unterhalten werden', das illustre Gymnasium Anhaltinum zu Zerbst." Da auch bei Kindscher die Worte der Beweggründe in Anführungsstrichen wiedergegeben sind, so nehme ich an, daß sie wörtliche Wiedergaben von Aussprüchen sind, die aus der fürstlichen Kanzlei stammen, und nicht etwa Urteile eines Späteren. Es dürfte aber doch aus unsern Akten als Bestätigung mitzunehmen sein, daß sich die gleiche Anschauung von den Beweggründen des Fürsten zur Errichtung der Hochschule darin mehrfach kundgiebt [1]). Wir haben also in dem Gymnasium illustre einen Versuch zu sehen, die Universitätsstudien zunächst für die anhaltischen Theologen durch dasselbe zu ersetzen. Wenn außerdem auch Lehrgegenstände

---

1) XI, S. 25. „Cum vero in patria scholae antea divisae in unum *σῶμα*, quod res ita postularat, conjungerentur . . .", berichtet der Zerbster Daniel Walstorpius. — S. 33ª „religionis negotio sic — postulante ill. Gymn. ap." — S. 29. „In dictum locum, qui fuit Soraborum olim Metropolis et ab incolis, dubio procul, Serbestae, jam autem, ab eventis, quod in ea adversus perniciosam ubiquitatis haeresin ubique fere dominantis purior et orthodoxa doctrina divinitus praesentem usque in diem custodita et conservata est, Soteropolis nomen graeca finitione accepit, adii." So Caspar Ulricus, ein Landsmann von Amling. Diese Umnennung von Servesta in Soteropolis aus demselben Grunde kommt öfter (S. 124 „illustre Gymnasium Soteropolitanum") vor. — S. 37. „Cum vero ex illustrissimi nostris principis Anhaltini pio et clementissimo instituto Gymnasium illustre aperiretur, Servestam me rursum contuli, ut, quae in caelestis doctrinae studio a male sanis istis cathedram summorum virorum Lutheri et Philippi impuro suo ore tunc temporis inquinantibus ac haereticam suam texturam sermonum fulminibus et blatrationibus execrandis salvare conantibus percipere non poteram, fugiendo scilicet horrenda illorum *παράδοξα*, ea multo dexterius et rectius *ἐν ὑποτυπώσει τῶν ὑγιαινόντων λόγων* a praeceptoribus meis, ut pietatis, doctrinae et eruditionis laude clarissimis, ita orthodoxae fidei assertoribus et propugnatoribus constantissimis explicata et tradita discerem." — Ähnlich andere. S. 114ª: „Post autem illustri hic Gymnasio conservandae vindicandaeque veritatis caelestis ergo (quae in vicinis aeque ac remotioribus locis Sophismatum praestigiis aspergi videbatur) percommode aperto, in album et numerum studiosorum receptus."

der anderen Fakultäten vorgetragen werden ſollten und wurden, ſo dürfte das, wenigſtens was die juriſtiſchen und mediziniſchen betrifft, nur zugefügt ſein, um der Hochſchule das einmal übliche Gepräge einer ſolchen zu verleihen und deren Anſehen zu heben. Daß aber dann die abgehenden Prüflinge des Zerbſter Gymnasium illustre, auch ohne den Beſuch irgendwelcher Akademia, wie die Univerſität in unſern Akten regelmäßig genannt wird, für die Übernahme eines anhaltiſchen Pfarramtes als befähigt erklärt wurden, dürfte als ſelbſtverſtändlich anzuſehen ſein. Ich werde aber die Thatſache ſpäter nachweiſen. Amling ſelbſt las über das Examen ordinandorum Philippi.

Gerade hierbei ſcheint es mir wichtig, darauf hinzuweiſen, daß man die ganze Entwicklung der philippiſtiſchen Richtung in Anhalt zum Calvinismus hin nur richtig verſtehen kann, wenn man ihren Zuſammenhang mit den analogen Erſcheinungen im Auge behält. Da ſind beſonders die Beziehungen zur Pfalz zu beachten. Wenn auch Anhalt gerade in dieſer Zeit eine bedeutende Rolle in den kirchlichen Bewegungen ſpielt, — man achte nur auf die bedeutende Menge der Schriften, die ausdrücklich gegen die anhaltiſche Theologie gerichtet ſind — der Pfalz bleibt doch die Führung. Das iſt auch hier bei der Gründung des Gymnasium illustre zu erkennen. Der Gedanke, durch beſondere höhere Lehranſtalten diejenige Theologie, welche ſich auf dem Heidelberger Katechismus aufbaute, den Aufbau zu ſichern, tauchte zuerſt auf bei „dem trefflichen, bibelfeſten Kurfürſten Friedrich III. von der Pfalz“ [1]). Er nannte eine ſolche Schule ein Collegium sapientiae. Als dann nach ſeinem Tode 1570 Ludwig VI die Pfalz wieder dem Luthertum zuführte, mußten auch dieſe Anſtalten, wie ebenfalls die Univerſität Heidelberg wieder lutheriſch werden. Da war es nun der Bruder Ludwigs, der Pfalzgraf Johann Caſimir, der im Gegenſatz zu dieſem in den Fußtapfen ſeines Vaters wandelte und als Erſatz der unterdrückten Hochſchulen der neuen Richtung das erſte ſogen. Gymnasium illustre zu Neuſtadt a. Hardt ſchuf. Es erhielt nach ihm den Namen Casimirianum. „Hier fanden die von Heidelberg ver-

1) Möller, Lehrb. der Kirchengeſch. Bd. III, S. 274 f. 277 u. 281.

triebenen ref. Theologen eine Wirksamkeit. Neustadt ward die Hochburg des deutschen ref. Protestantismus. Von dort ließ Ursinus 1581 seine de libro concordiae admonitio generalis ausgehen. Bei den regen Beziehungen, die damals zwischen Johann Casimir und Joachim Ernst bestanden — Joh. Georg, Joachim Ernsts ältester Sohn hat auch eine Tochter Joh. Casimirs geheiratet — bedarf es eines urkundlichen Beweises dafür nicht, daß dies Casimirianum das Vorbild des Zerbster Gymnasium illustre war“ [1]). Auch für Nassau entstand zu Herborn 1584 eine ref. Universität, „welcher neben Olevian auch Ursinus und Piscator als Theologen zu großer Blüthe verhalfen“. In Hessen entstand umgekehrt im Gegensatz zu dem ref. gewordenen Marburg die lutherische Universität Gießen.

Um in Zerbst gleich bei Beginn der neuen Hochschule mit einer möglichst stattlichen Anzahl auftreten zu können, wurde schon im Jahre 1581 nach Dessau ein Examen generale ausgeschrieben und wurden allen denjenigen, die dasselbe bestanden, fürstliche Stipendien zugesichert [2]). Ferner wurden die Stipendiaten des Fürsten, wie auch die des Zerbster Magistrats „von Wittenberg“, für welche Universität allein sie ihre Studienunterstützung nach unsern Akten anscheinend bekommen hatten, nach Zerbst zurückgerufen [3]). Das mag in mancher Lebensbeschreibung taktvoll verschwiegen sein; aber es heißt doch auch, man sei jussu ac mandato principis oder dominorum patronorum nach Zerbst gegangen. Im Grunde

---

1) Gütiger Zusatz des Herrn Prof. Loofs.

2) Fr. Kolius schreibt XI, 14ᵃ f.: „Per literas illustrissimi et clementissimi mei benefactoris principis sum admonitus, ut sisterem me examini generali Thessaensi habito 81 anno, quo facta meorum studiorum et profectus exploratione continuo receptus sum in numerum suae Celsitudinis beneficiariorum. Post statim aperto illustri Soraboram Gymnasio jussu et mandato Dominorum patronorum Servestam me contuli et continuo tempore ad sacrae Theologiae studium animum meum applicavi.“

3) Programm des Zerbster Gymnasium von 1868, S. 8. — Im Jahre 1582 wurde gleich die höchste Zahl der Einschreibungen von Studierenden erreicht. Kindscher giebt a. a. O. die Zahlen derselben bis 1611 an. Die von 1582 ist 67; die nächsthöchste Zahl von 40 wird auch nur einmal erreicht.

iſt es dasſelbe, wenn Jacobus Müller bekennt, er ſei von Wittenberg ob puriorem religionis doctrinam percipiendam auf vier Jahre nach Zerbſt gegangen [1]). Die Stipendien wurden auf vier Jahre verliehen und müſſen reichlich geweſen ſein. Ein Lindauer Peter Schumann, ein Ackerbürgers Sohn, geht gegen den Willen ſeines Vaters („invito etiam parente“) nach Zerbſt auf die Schule und findet dort ſeinen Unterhalt bis zu ſeinem 28. Lebensjahre, wo er für Nutha ordiniert wird. Ein anderer, Eberhard Faber, aus der Zernitzer Mühle bei Bernburg ſtammend, erzählt, er ſei auf den Schulen zu Nienburg, Bernburg und Magdeburg geweſen, dann aber hätten ſeine Eltern ihrer Armut halber ihm nichts mehr geben können und ſo ſei er 24jährig ad illustre Gymnasium Soteropolitanum geſchickt, wo er vier Jahre von einem Stipendium des Fürſten Johann Georg gelebt habe. Sebaſtianus Wilhelmus erklärt: Principis beneficium non solum per anni spatium in Witebergensium Academia, verum etiam per biennium in inclyto Soraborum Gymnasio me aluit. — Doch zog auch beſonders Bersmanns Ruf ſofort Ausländer an.

Ein Schüler von 24 und mehr Lebensjahren dürfte am Gymnasium illustre zu Zerbſt nicht gerade ſelten geweſen ſein. Wir können es nur nicht immer beſtimmt nachweiſen. Das iſt ſo ein Punkt, wo als Mangel empfunden wird, daß die Lebensbilder ſo ſparſam mit Jahresangaben ſind. Dennoch laſſen ſich verſchiedene ſolcher alten Knaben vorführen. So iſt Joh. Wilhelmus erſt Hauslehrer in Pommern, dann vier Jahre lang Lehrer in Raguhn, deinde in numerum studiosorum illustris Gymnasii et ill. Principis beneficiariorum receptus a. D. D. praeceptoribus, M. W. Amlingo ... primis tam purioris et orthodoxae Theologiae quam Philosophiae initiis fideliter instructus (XI, 56[a]). Joachim Ziegera aus Lindau iſt 1562 geboren und geht 1587, alſo im 25. Lebensjahre nach Zerbſt, um da fundamenta Theo-

1) XII, S. 11[a].

2) Unter andern findet ſich in dem Catalogus Auditorum Publicorum die intereſſante Eintragung vom 10. April 1592 Henricus Liber Baro in Waldſtein und Hannibal, desgl. L. K. i. W.; ebenſo am 27. Mai 1596: Barholomaeus, Liber Karo in Waldſtein.

logiae et Philosophiae jacere. (XI, S. 57a). Joh. Meier 1562 geb. bleibt vom Jahre 1587 ab, also auch vom 25. Lebensjahre ab Schüler des Zerbster Gymnasiums (XI, 63a). Andreas Koch wird sofort von der Schule weg ins Lehrerkollegium berufen (XI, S. 77) und Elias Kühne geht im 22. Lebensjahre nach Zerbst, dort Schüler zu werden (XI, 91a). Endlich ist Joh. Mucius von 1590—94 auf dem Gymnasium, nachdem ihm schon 1566 die Eltern gestorben sind (XI, 114a). Wenn man daneben stellt, in wie jugendlichem Alter manche Lehrer so alten Schülern gegenüber Autorität beanspruchen mußten — man denke nur an den 2. Rektor Wendelin, wie der erst 28 Jahre alt ins Amt trat —, so wird begreiflich, schon daraus allein begreiflich, wie die Zucht zu schaffen machte [1]).

Soll ich nun ein Bild geben von der Weise des theol. Studiums an unserer neuen Zerbster Hochschule, so muß ich im allgemeinen auf Kindschers ausführliche Darlegungen in den erwähnten Gymnasialprogrammen verweisen und will nur anführen, was sich aus unsern Lebensbildern etwa als Ergänzung bieten läßt. Was zur Hochschule gehören wollte, mußte sich einer Prüfung unterwerfen, also schon hier eine Art Abiturientenprüfung. War der Beschluß des Lehrerkollegiums dahin ergangen, daß man würdig und fähig sei, so erfolgte die Eintragung in das Album studiosorum, und man war berechtigter Hörer der lectiones publicae. Wenn auch die Hochschule mit dem (nunmehr einen) ludus trivialis zusammen einen einzigen corpus ausmachte und wenn auch Bersmann es als besonderen Vorzug des Zerbster Gymnasium illustre rühmen durfte, hier sei „das vorzeitige Hineilen zu öffentlichen Vorlesungen und der gleichsam flügellose Flug" verhindert und die Jugend würde erst „durch eine Art von Rekrutenübungen des litterarischen Dienstes zu höheren Wissensfächern" vorbereitet, so wurden doch die Schüler der Hochschule als studiosi streng geschieden von den scholares der Trivialschule und die lectiones publicae der vier Fakultäten von den gewöhnlichen lectiones der niedern Schule. Die niedere Schule behielt auch ihren besondern Rektor, selbst mit dem Titel eines solchen.

1) Programm 1871, S. 6.

Die Art aber nun, wie die Ordinanden von ihren Studien erzählen, läßt kaum hin und wieder etwas Bezeichnendes durchſickern. Man begnügt ſich faſt immer mit allgemeinen Redensarten. Gewöhnlich wurden die Lehrer angeführt, zu deren Füßen man geſeſſen. Aber man iſt weit entfernt, eine ſolche Redensart zu gebrauchen. In der Regell autet die Formel: usus sum praeceptoribus N. N. Dabei unterſcheidet man dann wohl zwiſchen Theologie und Philoſophie. Denn das tritt allgemein heraus, daß die jungen Theologen ſich mit Philoſophie zu beſchäftigen hatten. Ein theologiſches Studium ohne Beſuch auch philoſophiſcher Vorleſungen ſchien undenkbar [1]). Man begnügt ſich aber auch oft mit ganz allgemeinen Wendungen; ſo ſei man zur Hochſchule gegangen uberioris in humanioribus literis progressus faciendi causa oder ad capiendum uberiorem ingenii mei fructum und ähnlich. Etwas mehr bietet ſchon Fr. Kolius und ſpäter mit denſelben Worten Seb. Wilhelmus, wenn es da heißt: Servestam me contuli et continuo tempore ad theologiae studium animum applicavi locosque theologicos a. Rev. Amlingo percepi nec non examinis ordinandorum doctrinam dextram et othodoxam a. Rev. Cl. Stresone explicatam imbibi, prima quoque initia philosophiae a . . Kiesewettero degustavi. Dabei ſchillert ſchon hier der Bericht in der Farbe des Gegenſatzes der Zerbſter Lehrart gegen die andern Hochſchulen. Es iſt menſchlich, wenn das in andern Fällen noch mehr heraustritt und man dabei mit gewiſſen Wendungen auch zugleich einen Platz in dem Herzen der Lehrer belegen zu wollen ſcheint. So ſagt Hauſtedius, um nur einen Fall anzuführen, er ſei zu Zerbſt a professoribus in sincerae et orthodoxae religionis capitibus institutus und die studiosi ſeien in spectabili doctorum et de orthodoxa doctrina recte sentientium virorum frequentia commorati. Beſonders wird Amling als Vorkämpfer der Orthodoxie gefeiert. — Eine beſondere Einrichtung bei dem Konvikt der Stipendiaten möchte ich nicht übergehen. M. Johannes erzählt (XI, S. 59[a]): „Demandata mihi fuit provincia praelegendi

1) „lectiones cum philosophicas, tum theologicas, in studio quidem theologiae, ad quod praecipue animum applicaveram . . . in litterarum autem humaniorum cognitione . . .“ u. a.

sacra Biblia et Chronica Carionis, quem sumentes cibum mensae communis ultra biennium auscultarunt.“ Ein Reſt des mönchiſchen Zuſammenlebens.

War beim Eintritt in das akademiſche Studium ein Thor angebracht an derſelben Stelle, wo jetzt das Abiturientenexamen ſteht, als alleinige Zugangspforte zum Vorhofe, ſo ſtand ebenfalls damals auch eine amtliche Prüfung als Zugangsthor zum Heiligtum des geiſtlichen Amts wie jetzt, wo ſogar ein Doppelthor vorhanden iſt. Aber das eine von damals führte nicht erſt in einen Hof, wo man zu warten hatte, bis man an der Reihe war, ſondern unmittelbar ins Amt. Es war mit der Ordination organiſch verbunden. Die Prüfung galt ebenſo unmittelbar für ein ſchon überkommenes Amt, wie die Ordination und wurde mit dieſer zuſammen in der Weiſe verbunden, daß beide an zwei aufeinander folgenden Tagen (nur bisweilen lag noch ein Tag dazwiſchen) vollzogen wurden. Da als Ordinationstag immer ein Sonntag genannt wird, ſo war alſo der Prüfungstag der Sonnabend. Es wurde nur mündlich geprüft. Selbſt eine Predigt wurde nicht verlangt. Der zu Prüfende brachte aber ſchon ein Zeugnis mit, daß er vor ſeiner künftigen Gemeinde gepredigt hatte und von dieſer zum Seelſorger gewählt war. Gewöhnlich wird dabei neben der Gemeinde der Rat genannt, ſofern nämlich die Gemeinde eine ſtädtiſche war. Iſt ein Patron vorhanden, ſo wählt er im Einverſtändnis mit der Gemeinde. In dieſer vorhergehenden Prüfung ohne amtliche Befragung und durch ſtille Beobachtung ſeitens der Gemeinde und des Patrons lag der Schwerpunkt, obwohl auch über die Köpfe von Rat und Gemeinde hinweg in dem böſen Jahre 1596 Paſtoren angeſtellt wurden an Stelle der freiwillig Geſchiedenen. Man ließ ſie dann predigen, und es genügte, wenn gegen die Predigt nichts Gegründetes eingewendet werden konnte und vom Wandel die Gemeinden bezeugten, ſie könnten darüber nichts ſagen, weil der Prediger weit her wäre. Nun erſt wurde beim Fürſten eine förmliche Berufung fürs Pfarramt nachgeſucht, entweder von dem zu Berufenden ſelbſt, vom Rat der Stadt, vom Patron oder in Ausnahmefällen vom Superintendenten. Erſt der Fürſt ſchickte dann den Bewerber, gewöhnlich durch ein Schreiben ſeines Kanzlers

(Laur. Biedermann) und nachdem er öfter eine Probepredigt auch in Deſſau perſönlich abgehört hatte, zu Amling mit dem Befehl: „Ihr wollet ihn nicht allein in den fürnehmſten capitibus doctrinae Christianae gebürlich examiniren, ſondern ihn auch zum ministerio u. ſonderlich zu einem Pfarrer obgemeldten Orts ordiniren.“ Erſcheint hier noch ein entſprechendes Gewicht auf das Examen gelegt, ſo iſt dieſe Form des Auftrags aus der ſpäteren Zeit. In früherer Zeit heißt es etwa: Ihr wollet ihn „uf vorhergehende Exploration die geſuchte Ordination in solenni forma widerfahren laſſen.“ Die Vorſchrift der vorgängigen Prüfung wird auch wohl weggelaſſen und nur die Ordination begehrt [1]). Vo-

1) XI, S. 43. Laur. Bidermann 30. Sept. 1591. „Weil von unſerm gn. Fürſten . . Joh. Georg euch der Pfarrdienſt zu Körmig benebenſt desſelben Filialen Weinsdorf und Gerlbock ordentlicher Weiße aufgetragen, Euch auch fürters obliegen will, derſelben Inveſtitur u. Confirmation zu erlangen, alſo werdet Ir euch, dem es zum Beſten gemeint, nach Zerbſt verfügen, beim Ministerio daſelbſt angeben und was ſich diesfalls allenthalben eignen will, gebürlich abwarten.“ — 18. Aug. 91. „Da ſich S. f. Gn. uff unterthäniges Anſuchen des Raths u. der Gemeine zu Hatzkerode gnediglich entſchloſſen, euch uf nächſtkommenden Sonntag über 8 Tage, wird ſein der 29. Aug. daſelbſt durch den Superintendenten allhier, Ehrn M. Joh. Brendeln inveſtiren zu laſſen . . . ſo haben wir euch . . erinnern wollen . . . alſobald (damit kein langer Verzug vorfallen möge) bei den Ministerio zu Zerbſt um die Ordination gebührlicher Weiſe anzuhalten, ungezweifelt, dieſelbe werde von demſelben zum förderlichſten vor die Hand genommen werden.“ — S. 34ª f. Joh. Georg an Amling . . . daß Ihr aber zu Erſetzung ſolches vorledigten Pfarrdienſtes [zu Stentz] des Verſtorbenen Pfarhers ſeligen Sohn, den Cantoren zu Nienburgk . . commandiret, ſo geruhen wir . . . ſeinen Sohn, als der, wie wir aus eurem Schreiben verſehen, genugſam zu ſolchem Amt nach Gelegenheit des Orts geſchickt u. qualificiret, die Leute auch daſelbſt ihn vor einen andern begehren u. wünſchen, daß er dem Vater im Dienſt ſuccediren möge . . . werdet ihr befordern, daß er dem Gebrauch nach ordentlich vocirt u. darauf ordinirt, hernach auch in ſolch Amt chriſtlicher Weiſe ein- u. angewieſen . . 10. März 1588. — S. 39ª . . mit bevehlich, ihr wollet euer beförderlichſten Gelegenheit nach, euch mit mehrbemeldtem eurem Sohne nach entpfangener Ordination gegen Qualendorf erheben, Ihnen der gantzen gemeine und des Dorfs einverleibten pfarkindern präſentiren u. folgigk mit der gebürenden Inveſtitur verfahren . . 23. Juni 90. — S. 31. Hans Georg an Amling 2. Dec. 1586. „Was an unſern gnädigen u. geliebten Herrn Vatern die Kirchväter u. Gemeinde zu S. Bartholemeß

kationsschreiben sind nicht in allen Fällen in Abschrift beigegeben, besonders nicht zu Joachim Ernsts Zeit. In Fällen, wo irgendwelcher Zweifel an der legitima vocatio hätte entstehen können, finden wir sie dagegen regelmäßig. So ist gleich die erste Beigabe solcher Art erfolgt, als Amling seinem Landsmann und Paedagogus Capnio seine Berufung für Luso und Milsdruph auf den Weihnachtstisch legte, zugleich der erste Fall einer Ordination nach Besuch keiner anderen Hochschule als des Zerbster Gymnasium illustre. Dann aber stehen die Vokationsschreiben auch fast regelmäßig bei den Böhmen[1]). — Daß unter diesen Umständen die theologische Prüfung wenig mehr als eine bloße Form war, etwa entsprechend den heutigen Disputationen der Doktoranden, ist selbstverständlich. Unsere Lebensbilder bringen darum betreffs des Examens nur allgemeine Redensarten. Es heißt da etwa, man sei ordiniert praemissa eruditionis oder studiorum exploratione, vielleicht auch des profectus morum. Mehr Einzelheiten als eine Abfragung der praecipua doctrinae Christianae (pietatis Christianae) capita erfahren wir nicht. Dagegen klingt aus den Berichten besonders der späteren Zeit heraus, das nicht bloß Kenntnis, sondern Bekenntnis, natürlich im Sinne der Partei Amlings verlangt wurde, wenn es z. B. heißt, es sei exploratio facta confessionis meae de praecipuis Christianae pietatis capitibus (vgl. XI, S. 55. 72ᵃ. 83. 95. 99. 102. XII, 45ᵃ).

Die theologische Prüfung war in gleicher Weise, wie die Ordination ein öffentlicher feierlicher Akt. Anscheinend ist sie von Amling allein oder doch fast allein vollzogen, da die Examinanden regelmäßig schlechthin sagen, sie seien von Amling examiniert. Den fürstlichen Auftrag erhält er allein. Gleichwohl redet er einmal

---

unterthänig supplicirend gelanget, das sie wiederum mit einem Pfarher u. Diacono versehen werden möchten, dazu auch etliche Personen von ihnen fürgeschlagen, habt ihr auch ferner zu vernehmen . . . wir haben unsern Herrn Vater um seiner Schwachheit unbewußt gelassen . . anstatt desselben ist unser guädigs Bedenken, daß ihr M. Nic. Kind zum Pfarrherrn u. M. Caspar Ulrich Conrectorn zu einem Diacono (doch auf vorhergehende Ordination) zu S. Bartholomes, wie gebräuchlich investiret u. der Gemeinde commendiret.

1) Vgl. m. Aufsatz: Böhmische Pastoren, in Anhalt ordiniert 1583—1606 in Lösches Jahrbuch f. Gesch. des Protestantismus in Österreich. 1896.

von examinatoribus in der Mehrzahl, alſo von noch andern außer ihm (XI, S. 13ª Anm.). Sie geſchah praesentibus etiam ministerii collegis reliquis et frequenti studiosorum conventu (XI, S. 72ª. 83. 94. 99. 102. 125 u. a.), und zwar in der Hauptkirche von Zerbſt, an der auch Amling als Paſtor ſtand, in templo Nicolai, wie es heißt (XI, S. 9ª. 94. 99). Ein einziges Mal wird als Ort templum Dessaense angegeben. Joh. Wultze berichtet da, er ſei examiniert worden 2. Octobris 1585 in templo Dessaensi ante aram a Rev. et doctiſs. viro Dno M. Wolffgango Amlingo pastore et superintendente Servestensi ad D. Nicolaum, praesentibus Rev. et doctiſs. viris M. Johanne Brendelio pastore et concionatore aulico, Dno Samuele Henrico M. Johan Buchio diaconis et Dno Valentino Crimmelio Rectore Scholae Dessaensi. Sequenti vero die in conspectu illustriſs. nostri principis D. Joachimi Ernesti ac C.[elsitudinis] S. Conjugis Heleonorae Heroinae laudatissimae et juniorum principum Anhaldinorum finita concione sacris initiatus sum (XI, S. 18).

Die Ordination ſelbſt geſchah gleichfalls für das ganze Land mit der erwähnten einzigen Ausnahme in der Nikolaikirche zu Zerbſt, quum certas ob causas wie der Sup. Theod. Fabricius in Bernburg, Cal. Octobris Ao 1605 an Amling ſchreibt, ad vestrum ministerium spectent examen et ordinatio und zwar publico et solenni ritu in frequenti auditorum coetu impositione manus (nicht manuum XII, S. 45ª) conjunctis precibus, nachdem der ſonntägliche Gottesdienſt beendet war. (XI, S. 56ª. 92. 72ª. 13ª. 14, 21ª u. a.)

Die Koſten der Ordination mußten die Gemeinden tragen [1]).

---

1) XII, 13: „Fellet uns armen Leuten dannoch gleichwoll ſehr hoch beſchwerlich für, das wir abermahl ein andern Prediger ordiniren laſſen ſollen, dan unſer Kirche albereit in großen Schulden u. auch wir in kurtzen Jharen Ihrer vier ordiniren laſſen müſſen.“ Alckendorff, 17. April 1601. — Es möge hier auch bemerkt ſein, daß Joh. Mentz, nachdem er bereits ein Pfarramt zu Magdeburg in aede D. Nicolai verwaltet hat, „nec Flaciana cohors, usque dum officio abdicarer, quievit“, noch einmal in Zerbſt ordinirt wird, „praemisso prius publico et examinis et ordinationis ritu“. Da dies der ein-

Ist Obiges aus den Berichten der Ordinanden Amlings genommen, so dürfte zur Ergänzung auch Amlings Äußerung selbst willkommen sein. Er schreibt 1. Febr. 1602 an Daniel Virga, Pastor in Ostrow (Mähren) Folgendes: „Habentur" *συζητήσεις* in templo, congregato tum docentium, tum discentium grege et instituuntur collationes sententiarum placidae (ein Böhme sagt, er sei von Amling peramanter geprüft) non de rebus frivolis, sed de capitibus orthodoxae religionis primariis, in quibus cardo salutis nostrae vertitur, quorum summam et quasi *ὑποτύπωσιν* complectitur libellus ille methodicus, dignus (nostro quidam judicio) qui Christianae juventuti per universam (si fieri posset) oecumenicam commendetur, praescriptus jam olim a communi praeceptore Philippo Melanthone Examini eorum, qui audiuntur ante ritum publicae ordinationis, qua commendatur eis ministerium Evangelii. — Formam ordinationis conceptam a Rev. D. Luthero p. m. retinemus, quae constat recitatione testimoniorum aliquot (ut nostis) de ministrorum officio, ex concionibus et epistolis Paulinis, mixtis piis commonefactiunculis, exhortationibus et precibus. Unico quasi Aphorismo, quae ad legitimum ordinationis ritum imprimis requiri possent, complexus videtur Apostolus ad Tim. inter cetera scribens: *καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείθωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες.* Nec dubitamus nostram illam rationem ab apostolico hoc praecepto nequaquam discrepare, impositio manuum, quam et ipsam omni remota superstitione retinemus et quidem a concione Dominicali in totius Ecclesiae nostrae (congregatorum praesertim ad Sacrae Synaxeos celebrationem seu *κοινωνίαν* corporis et sanguinis Domini) conspectu, non est nobis characteris alicujus indelebilis impressio fanatica vel potius magica, qualem rasi isti unctique apud Pontificios (ad

---

zige Fall ist, wo ein Auswärtiger nach bereits verwaltetem Pfarramt in Anhalt als Pastor angestellt wird nach unsern Akten, so läßt sich nicht beurteilen, ob man damit eine Regel aufstellen wollte. Es scheint jedoch nur eine Ausnahme zu sein, da die anh. Geistlichen bei Übergang in eine andere Stelle entschieden nicht wieder ordiniert wurden.

Popani consecrationem a chorepiscopis creati) sacrificuli vesana erroris opinione fascinati, sibimet suisque persuadere assolent, sed adhibetur a nobis ut symbolum confirmationis et faustae comprecationis utque in Presbyterii consortium recepti atque cooptati de periculis, adversus quae in posterum ipsis tum primis divina protectione opus sit, cogitent.“ Der Brief, dem dieſe Darlegungen entnommen ſind, iſt ausgeſtattet mit allen Beigaben, die ihn als amtliche Äußerung vor aller Welt erſcheinen laſſen ſollen und zwar auf Wunſch des Virga. So iſt er nicht bloß unterzeichnet von Amling mit deſſen vollem Titel: „M. Wolfgangus Amlingus, Fr. Ecclesiae Servestanae ad Nicol. Pastor et vicinarum dioeceseos hujus Anhaltinae cis Albim inspector Sacraeque Theologiae in Gymnasio illustri professor“, ſondern noch von zehn Geiſtlichen bezw. Profeſſoren und zum Schluß von David Ulricus, cognomento Cranachius, Notarius Caesareus Immatriculatus [1]).

Ein Teil der Ausführungen iſt ſicher hervorgerufen worden durch die Thatſache, die in unſern Urkunden ſelbſt berührt wird, daß in der Pfalz reformierterſeits die Ordination fallen gelaſſen war. Der Nachfolger Amlings Caspar Ulricus ſchreibt XII, 80ᵃ: „Und habe ich von vornemen des Ministerii in der Pfaltz gehört, daß ſie gewünſchet, Es möchte der Ritus impositonis manuum und andere erbauliche Ceremonien anfenglich nicht per praeceps abgeworffen, ſondern der abusus nur abgeſchafft worden ſein. Da ſie aber gleichwol ein nervum und gefaſten Senatum Ecclesiasticum haben und absque censura et exploratione mit nichten alſo zur Inveſtitur die newe ministros eilen laſſen.“ (Die „Hofräthe“, d. h. die Juriſten, wollten unmittelbar nach dem Tode Amlings ohne die Zuſtimmung Joh. Georgs und der übrigen Fürſten nachgeſucht zu haben, bloß auf eine Probepredigt hin die Geiſtlichen eingeführt haben, alſo mit Unterlaſſung der Prüfung und Ordination, als Caspar Ulricus nur erſt als Stellvertreter die Superintendenturgeſchäfte beſorgte. Dieſer aber wandte ſich in that-

1) XII, 23.

kräftiger und überaus kluger Weise über sie hinweg an den Fürsten und vereitelte so das Vorhaben der Hofräthe.)

Über die Investitur finden sich nur wenige Andeutungen in den Auftragschreiben aus der fürstlichen Kanzlei. Danach wurde sie dem Superintendenten der betreffenden Diöcese in Gemeinschaft mit Amling übertragen.

Was sind das nun für Leute, die auf diese Weise in den anhaltinischen Kirchendienst eintreten? Ich habe schon erwähnt, daß eine Anzahl keine andere Hochschule als das Gymnasium illustre zu Zerbst besucht haben. Um der Wichtigkeit willen, die mir dieser Punkt besonders für die anhaltische Kirchengeschichte zu haben scheint, führe ich sie hier namentlich auf mit kurzen zugehörigen Angaben. Der erste ist „Joannes Capnio, Gerodensis Francus, Patre Georgio Capnione, Munerstadensi", also ein Landsmann von Amling, da dieser auch ein Munerstadensis Francus war. C. erzählt: „Munerstadii primum, ubi avus Joannes Capnio, vir consularis, habitaverat, bonis literis imbutus et pie educatus; deinde uberiores in humanioribus studiis progressus faciendi causa Servestam anno 75 profectus a M. Balthasaro Kiswettero tum temporis ad D. Bartholemaeum Rectore in album scholasticorum receptus sum." Nach vorübergehendem Aufenthalt in Dresden wegen der ao 77 zu Zerbst grassierenden Pest [1]) wird er brieflich von Amling nach Zerbst zurückgerufen, um vier Jahre lang paedagogus seines Sohnes zu sein und während dieser Zeit zugleich seine studia pietatis et liberalium artium am Gymnasium illustre fortzusetzen, donec tandem ad munus

---

1) Die Pest wird erwähnt ohne Jahreszahl durch A. Flemingius (XI, S. 20) „Congregatione denique propter eius pestilentialis contagium Servestae grassans coetus scholastici dissipata, relicto hoc oppido apud parentes repetens lectiones mihi praelectas commorabar"; ferner die von 1577 durch Steph. Herwigius XI, S. 33ª: „Postea ob luis pestiferae contagionem ao 1577 ibidem valde grassari incipientem coetu scholastico hinc inde dissipato." — Auch 1566 war die Pest in Zerbst, Joh. Mucius erzählt XI, S. 114ª: „Ao reparatae salutis 1566 parentes mei dulcifs. hac contagionis tum temporis vehementer grassante simul cum multis aliis promiscue rapti sunt."

ecclesiasticum in pagis Lusow et Milsdruph legitime accersitus (24. Dez. 1582!), er am 16. Jan. 83 ordiniert wird (XI, S. 9). — Stephanus Reuterus aus Zerbſt beſucht nur das Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt und wird von da aus zuerſt ad munus scholasticum und nach drei Jahren ad ministerium docendi in pagis ducatus Anhaltini Worpzig atque Franz — 24. Aug. 1585 berufen (XI, S. 17). — Martinus Langgut iſt wieder ein Landsmann von Amling. Er iſt zuerſt in Munerſtadt auf der Schule, dann in Zerbſt auf dem Gymnasium illustre und wird von da aus praeceptor in Raguhn, um hernach ohne Beſuch einer andern Hochſchule am 21. Okt. 1585 von Amling für das Pfarramt in Jeßnitz ordiniert zu werden (XI, S. 18a). — David Frencelius, Dondorpii in vicinia Lutetiae (Cöthen) natus, beſucht nur das Gymnasium illustre zu Zerbſt, in quo studiorum meorum curriculo confecto . . ad munus docendi in Eccl. Neundorpii vocatus sum. Ordin. die Joh. Bapt. Ao 1586 (XI, S. 24). — Joh. Praetorius, Cosobicensis, hat gleichfalls keine Hochſchule außer dem Gymnasium illustre zu Zerbſt beſucht, wird zum Lehrer in ſeiner Vaterſtadt Coswig berufen und tandem ex sordibus et prilucribus scholasticis zum Paſtorat in Senst et Pultzigk vociert. Ord. 6. Oct. 1586 (XI, S. 26). — Tobias Seusing, in pago Thuringiae Sulzbach natus iſt per sexennium auf dem Gymnasium illustre in Zerbſt und wird von da für Qualendorf et Hunersdorf am 25. Juni 1590 ordinirt (XI, S. 38a) [1]). — Petrus Wagenknecht natus Servestae ao 67 iſt gar per integrum septennium cum semestri Schüler des Gymnasium illustre und wird die Barth. 91 nach Hatzkerode berufen (XI, S. 40) [2]). — Der folgende Petrus Schumannus, natus Lindoviae, ao 1565, quod est oppidulum Principatus Anhaldini pervetustum prope metropolim Servestae und von 1587—93 (alſo vom 22.—28.

---

1) Seuſing war jedenfalls der Duncker, Bek. St., S. 152, erwähnte Prediger, der bei einer adeligen Kindtaufe wider den Sohn Gottes unbeſonnene und abſcheuliche Reden ausgeſtoßen zu haben beſchuldigt wurde.

2) Duncker, Beh. St. S. 117.

Lebensjahre auf dem Gymnasium illustre, verheiratet sich als studiosus desselben 1589 und wird zugleich „πολίτης inclytae reipublicae Servestanae“. Seine Ordination für Nutha fällt auf den 23. Febr. 1593 (XI, S. 54a) [1]). — Einen gleich bemerkenswerten Lebenslauf zeigt der auch schon erwähnte Joannes Wilhelmus, Dessaensis. Von der Trivialschule zu Dessau abgehend wird er Hauslehrer bei dem nobilissimo viro Hermanno Blüchero in Pommern für 4 Jahre; in patriam reversus docendae gubernandaeque scholae Ragunensi adhibitus, deinde in numerum studiosorum ill. Gymn. receptus, a Praeceptoribus . . . primis tam purioris et orthodoxae Theologiae quam Philosophiae initiis fideliter instructus, wird er von Zerbst aus praeco in Wedelitz 1. Apr. 1593 (XI, S. 56a). — Joachimus Ziegera in perveteri oppido Lindaw natus ao 1562 erzählt: 16. Okt. 1587 redii Servestam. Sub gymnasii Servestani professoribus fundamenta tam Theologiae quam Philosophiae mediocriter jeci. Elapso stipendii mei tempore . . ad munus docendi in pagis Natho, Diessen, Ragösen vocatus sum. Ordin. 26. Juli 1593 (XI, S. 57a). — Matthias Johannes, Sohn des Pastors Matthaeus Joh. an S. Nicolai, besucht die Trivialschulen in Zerbst, Halle und Görlitz. Als aber das Gymnasium illustre in Zerbst eröffnet wird, kehrt er dahin zurück, ist Schüler desselben ultra decennium, erhält darauf an demselben das erwähnte Amt praelegendi sacra Biblia et Chronica Carionis und wird dann Adjunkt des Pastors in Deetz und Badewitz, Caspar Amelang, „ut ipsum sublevarem et tandem (!), Deo sic volente, post ejus obitum, ipsi succederem. Das ist wohl zugleich das erste Beispiel einer spes succedendi für Anhalt (XI, 59a). — Johannes Meier, 1562 Servestae natus. Nach Besuch der Dessauer Trivialschule wird er nach Zerbst zurückgerufen ao 87, also 25 Jahr alt, erhält für 3½ Jahr ein Ratsstipendium, wird hypodidascalus in Dessau an seines Vaters Stelle und zwar auf Amlings Verwendung und

1) Vgl. Beckmann III, S. 369, P. Schumann starb 1624 als Superintendent in Dessau.

kommt dann ins Pfarramt von Wörpen, Walstorf ac Melnstorf 7. Apr. 1594 (XI, S. 63ª). — Zugleich mit ihm wird Zacharias Herwigius, Servestae natus, bloß nach Beſuch des Gymnasium illustre zu Zerbſt am ſelben Tage ordiniert für ein Predigtamt an der Wörlitzer Kirche, mit dem zugleich die Verpflichtung, Schule zu halten, verbunden war (XI, S. 64ª). — Ein Ratsſtipendium für 4 Jahre ermöglicht es dem Andreas Koch, einem gebornen Zerbſter, daß er ins album studiosorum Gymnasii eingeſchrieben und nach Ablauf des Stipendiums ins Lehrerkollegium aufgenommen wird. Nach 7 Jahren wird er Paſtor in Lepta superiori ac inferiori (XI, S. 77). — Johannes Friedericus aus Coswig ſchreibt, er ſei in Wittenberg auf der Schule geweſen und fährt dann fort: „Post mortem autem Christianissimi Principis, Christiani electoris, cum mutatio ibidem in Religione fieret, in patriam redii et hinc in Gymn. Servestanum me contuli, ubi theologos nostros . . . audivi. Tandem ab ill. principe, Dno Bernhardo . . . postquam bis specimen in concionando praesentibus quinque principibus nostris in semplo Dessaensi edideram, ad munus ecclesiasticum obeundum in castris contra Turcam sum vocatus et ex mandato ill. pr. a W. Amlingo altero ab examine die, qui erat 23. Maji 1596, et quo ipso die iter ingredi cogebar, ritu solenni ad sacrosanctum docendi munus inauguratus sum (XI, S. 78). — Elias Kühne, Rhagunensis, geb. 1569 war vom 22. Lebensjahre ab nur in Zerbſt 4 Jahre geweſen, als er am 13. März 1597 für Bröſig ordiniert wurde (XI, S. 91ª). Daniel Zimmermannus, natus in pago Neckholz prope Servestam wird vom Zerbſter Gymnaſium aus Paſtor von Hohen- und Niederlepta durch Ordination vom 5. März 1597 (XI, S. 95ª); desgl. Joannes Meineke, Meringensis von Throndorff und Georgius Meihendorff, natus in Ankuhn von Straguth und Mühro, beide 20. März 1597 (XI, S. 97 u. 98ª). — Johannes Mucius iſt bloß in ſeiner Vaterſtadt Zerbſt auf der Schule geweſen und wird dann, nachdem er eine Zeit lang privatiſiert hat, durch Kooptation Lehrer am Gymnaſium, um nach 3½jähriger Verwaltung ſeines Schulamts am 30. Okt. 1597 für

Strinum und Zernitz ordiniert zu werden (XI, S. 114a). — Ehrhardus Faber, Anhaltinus, erzählt, er sei in den Schulen zu Nienburg, Bernburg und Magdeburg gewesen und fährt dann fort: „Postquam autem prima artium fundamenta in illis jeceram ac parentes mei propter rerum penuriam me diutius alere sumtusque ad studia propaganda necessarios suppeditare non poterant, vicesimo quarto aetatis meae anno ad ill. Gymn. Soteropolitanum me miserunt, ubi beneficio stipendiario principis Johannis Georgii per quadriennium usus sum.“ Er wird dann Hauslehrer und am 18. Nov. 1598 für Honsdorf ordiniert (XI, S. 125). — Petrus Papa aus Rieder wird nach Besuch des Zerbster Gymnasium illustre für Schilau bei Harzgerode am 14. Dez. 1598 ordiniert, nachdem er in letzterer Stadt 3 Jahre Rektor gewesen. Er nennt sich dabei Schwiegersohn des Zerbster Rektors Bersmann (XI, S. 127a). — Endlich wird noch Christophorus Goldmannus aus Schweinfurt von Zerbst aus erst hypodidascalus in Dessau und dann „ex pulvere scholastico“ ebenda Diakonus am 22. Juli 1599 (XI, S. 129a). — Aus Bd. XII ist dann nur noch Nicolaus Blücher (S. 24) anzuführen, der 1571 in Zerbst geboren, keine andere Schule als die seiner Vaterstadt besucht, 1591 in das album studiosorum aufgenommen 4 Jahre studiert und dann, erst Hauslehrer, später öffentlicher Lehrer in Dessau wird, um endlich „ex pulvere scholastico“ an der Kirche zu Hatzkerode ein Pfarramt zu bekommen.

Es mögen hier auch zwei Ordinationen angeschlossen werden von Leuten, die nur eine Trivialschule besucht haben. Sie fallen in die letzten Lebensjahre von Amling. Johannes Martini, Dessaviensis, war auf der Trivialschule seiner Vaterstadt und geht dann ex hac nach Harzgerode, zuerst als Kantor, dann als Ludi moderator und wird doch schließlich Pastor von Schielo, 4. November 1605 (XII, S. 44). Der andre ist ein Landsmann (vielleicht auch Pate) Amlings Wolgangus Spudaeus Munerstadensis. Derselbe spricht nur von Besuch der Schulen in seiner Vaterstadt, in Meiningen, Cassel und Corbach. Betreffs seines Aufenthalts in Zerbst erwähnt er das Gymnasium illustre gar

nicht, ſondern ſagt nur, er ſei exinde demum a. W. Amlingo Servestam accersitus opera meo usuro", alſo als deſſen Schreiber (XII, 16ᵃ). Er wird trotzdem, nachdem er ſich ao 85 verheiratet hat, ao 97 zu einem Zerbſter Schulamte berufen und zwar, intercedente dicti dni Superintendentis [sc. Amlingi] benevolentia", um dann am 29. Juni 1601 Paſtor in Güſten zu werden. Einen Schreiber konnte Amling ſehr wohl gebrauchen, wie das erſt vor ein paar Jahren von Herrn Archivrat Kindſcher für das Zerbſter Haus- und Staatsarchiv erworbene Kopialbuch desſelben beweiſt, in welchem viel Schreibwerk niedergelegt iſt.

Es ſind 24 Ordinationen von ſolchen, die keine andere Hochſchule als die Zerbſter beſucht haben. Zählt man die beiden zuletzt Erwähnten, Martini und Spudaeus, hinzu, ſowie diejenigen, welche wohl andre Hochſchulen beſuchten, aber doch in Zerbſt den Abſchluß ihrer Studien machten, ſo erhöht ſich die Zahl auf 36. Will man ſich den Einfluß ſpezifiſch Amlingſcher Theologie auf die eintretende anhaltiſche Geiſtlichkeit in Zahlen herausſtellen, ſo wird man dieſe erhöhte Zahl 36 zu nehmen haben. Im ganzen zähle ich 137 Ordinationen. Davon gehen aber ab 27 „Böhmen", auf die ich hernach noch kommen werde, bleiben alſo 110 für Anhalt. Das macht für die aus Zerbſt Kommenden ziemlich genau ein Drittel aller Ordinationen. Das bedeutet keine kraftvolle Durchführung von Zwang, wie es für den Anfang angedeutet iſt in jenem jussu ac mandato betreffs Beſuches der Zerbſter Hochſchule. Warum dieſe nicht erfolgte? Wir werden Amling nicht in erſter Linie, vielleicht überhaupt nicht, dafür verantwortlich machen dürfen. Die Ordinanden wurden ihm von ſeinem Landesherrn überwieſen, und dabei kam es vor, daß er bloß mit der Ordination ohne Zufügung vorhergehender Prüfung beauftragt wurde. Nun iſt gewiß in Anſchlag zu bringen eine gewiſſe Weitherzigkeit und Milde, die ſicherlich in Joachim Ernſts Weſen lag, weniger in dem ſeines Nachfolgers Johann Georg. Aber auch das Gymnasium illustre nahm nicht den Aufſchwung, den man erwartet hatte. Bersmann war kein Organiſator. Auch ſcheinen mehr Mittel nötig geworden und nicht dageweſen zu ſein, als man von vornherein veranſchlagt hatte und imſtande war zu leiſten. Joachim Ernſt gebraucht für

andere Zwecke viel Geld; er hinterläßt sein Land verschuldet. Das Gymnasium wurde bald eine Last statt eine Lust für das Fürstenhaus. Dazu erfährt das Vertrauensverhältnis Amlings zu Joachim Ernst schon im Laufe des Jahres 1582 eine erhebliche Störung [1]). Der Hauptgrund lag aber jedenfalls darin, daß der Bekenntnisstand in Anhalt um damalige Zeit noch zu wenig Festes und in sich Abgeschlossenes aufweist. Wir werden das noch besonders in den später zu besprechenden Ordinationsgelübden erkennen. Wenn Joachim Ernst 1585 von allen Geistlichen seines Landes ein Bekenntnis de coena Domini unterschreiben läßt [2]), mit dem sich auch strenge Lutheraner einverstanden erklären, so hat er dazu eine gewisse Nötigung gebraucht, und Amling geht das gegen den Strich. Der Fürst hat selbst die grundlegenden Verhandlungen dazu mit auswärtigen Herrn und nicht mit Amling geführt. Von auswärts hat er sich die Direktiven geholt, nach denen er nun den anhaltischen Theologen seine Aufträge erteilt. Bei seinen Ordinationen kümmert sich Amling gar nicht um das eine Zeit lang so betonte Bekenntnis von 1585; wenigstens finden wir keine Spur von Bezugnahme darauf. Er hat ja auch später seine Unterschrift ausdrücklich zurückgenommen: „er habe aus Unverstand geirrt". Als Johann Georg zur Regierung kommt (Dezember 1586), bereitet sich eine Wendung ganz andrer Art vor. Der Nachfolger Amlings in der Superintendentur verlangt 1607 von den böhm. Ordinanden Kenntnis der Catechesis Heidelbergensis (XII, 78). Von 1625 ab wird am Zerbster Gymnasium der Heidelberger Katechismus in allen Klassen von VII—I zur Grundlage des Religionsunterrichts gemacht, während in VIII die Vorschrift lautet: „Quinque religionis Christianae capitibus adjiciantur precationes usitatae e Manuali, quem ita vocant, breviores et faciliores" [3]). Schon 1621 war aber Fürst Rudolf von Anhalt Zerbst gestorben. Die hinterlassene Witwe Magdalene, Tochter des Grafen Johann v. Oldenburg,

1) Duncker, Bek. St. S. 18.

2) Das. S. 38.

3) Progr. v. 1871, S. 14 ff. Das Manuale war also offenbar ein tirocinium für den Heidelberger Kat. und in Abweichung vom luther. Kat. zu diesem Zwecke besonders ausgearbeitet.

eine thatkräftige Dame, erzieht jedoch ihren Sohn Johann, den künftigen Beherrſcher des Zerbſter Landes ſtreng lutheriſch und erhebt mehrfach Einſprache beim Kaiſer gegen die Kalviniſierung von Zerbſt. Als dann Johann ſelbſt mit dem 7. November 1642 die Regierung übernimmt, iſt es von vornherein ſein eifrigſtes Beſtreben, ſein Land zum Luthertum zurückzuführen [1]). — Die Bekenntnisfrage in Anhalt war aber mit der Gegenüberſtellung der Repet. Anh., die nach unſern Akten jedenfalls als das Haupt- und Lieblingswerk für Amling bis zuletzt erſcheint, gegenüber der Konkordienformel durchaus nicht abgeſchloſſen. Sie blieb vielmehr beſtändig in der Schwebe. Vergleichen wir etwa den Standpunkt der Lutheraner mit einer verſchanzten Stellung oben auf einem Berge und den der Reformierten mit einer Anſiedlung unten im Thal mitten unter den Leuten — ohne jedoch weitergehende Folgerungen aus dieſer Vergleichung zuzulaſſen —, ſo ſah ſich die anhaltiſche Theologie, nachdem ſie ſich ausgeſchloſſen hatte aus der Verzäunung des Luthertums, auf dem Bergeshange, und bei jedem Verſuche, ſich zu regen und zu bewegen, kam ſie naturgemäß immer mehr nach unten und fand ſich ſchließlich in Gemeinſchaft derer, die ſich keinen andern Namen gefallen laſſen wollten als Reformierte, weil ſie immer betont hatten, ſie wollten nur die unvollendet gebliebene Reformation Luthers zu ihrem in ihr ſelbſt liegenden Ziele führen, und denen mit dem Weſtfäliſchen Frieden dann ein rechtliches Daſein endgültig zugeſprochen wurde [2]). Unter ſolchen Verhältniſſen aber geht die

---

1) Bei Möller-Kawerau Bd. III, S. 279, dürfte daher beſſer ſtehen: „nur Anhalt-Zerbſt ſtellte ſeit Ende 1642“ (nicht 1644) „das Luthertum wieder her“.

2) „Das rechtliche Daſein genoſſen ſie als ‚Augsburgiſche Konfeſſionsverwandte‘ — das waren auch die Pfälzer — ſeit 1555.“ Jedoch nicht unbeſtritten. Aus der Zeit des 30jährigen Krieges liegt ein Bedenken des köthenſchen Superint. Sachſe vor, das ſich mit dieſer Frage beſchäftigt. Der Tite eines Buches der Behördenbibliothek in Deſſau lautet: „Chriſtlich Bedencken, ob die Augsburgiſche Confeſſion-Verwandten, ſo dem Bergiſchen Concordibuch nicht beypflichten, . . . auch bey gemeinen Reichsfeinden ruhig und friedlich gelaſen werden mögen: Auf ein Läſterbuch, darnach viel ohnbeſcheiden die Confeſſion-Verwandten aus dem Religionfrieden zu ſchließen gedencken. Hanaw 1604.“

Kraft zu sammeln verloren. Diese innere Schwäche hat jedenfalls am meisten gezehrt an dem Mark unserer theologischen Hochschule zu Zerbst, und dadurch am meisten hat sie schließlich ihre Zugkraft ganz verloren.

Welche Universitäten haben die übrigen zwei Dritteile der damaligen anhaltischen Pfarramtsbewerber besucht? Merkwürdig, obwohl das Gymnasium illustre zu Zerbst gerade im Gegensatz gegen Wittenberg gegründet war, blieb doch die dortige Hochschule die am meisten von ihnen besuchte. Ich zähle 54, die kürzere oder längere Zeit dort waren. Aber da ist nun wieder ein Punkt, wobei man bedauern muß, daß die Lebensbeschreibungen der Ordinanden so sparsam mit Jahreszahlen sind. Es geht uns dadurch jede Möglichkeit verloren, den Einfluß zu erkennen, den die verschiedenen Wandelungen Wittenbergs auf den Besuch durch künftige anhaltische Geistliche gehabt haben. Es ist nicht zu erkennen, daß mit der Zeit das Aufsuchen dieser Universität nachgelassen hätte. Noch in Bd. XII sind 4 Kandidaten, die in Wittenberg studiert haben. Wohl entschuldigen einige solchen Besuch, z. B. Phil. Wirkerus, er habe dort studiert, cum Witebergae vera religio floreret. Daniel Claepius sagt, er sei abgerufen von Wittenberg post mortem Illustr. Electoris Saxoniae Christiani, quum dimitterentur ii, qui libro Concordiae, ut vocant, subscribere recusabant [1]). Dagegen erzählt der 1587 ordinierte C. Ulricus, daß er suasore Amlingo nach Wittenberg gegangen sei, und dort war er 3 Jahre. Man vergleiche nur noch die beiden Gegensätze, welche, jedes ein Zerbster Kind, liefern. XI, S. 33ª sagt Herwigius (ordin. 1588): „Cum autem illustre Soraborum Gymnasium aperiretur, et mihi quoque lectiones cum philosophicas tum theologicas publice audiendi potestas concederetur, tandem, praemissa profectus mei in studiis exploratione, ipsius Celsitudinis beneficiariis annumeratus, biennium bonarum disciplinarum studiis operam meam ibidem collocavi et dehinc consilio parentum et

1) „Schon mit dem Tode der Anna begann ein Umschwung. Mit Christian I. (seit Febr. 86) begann dann die zweite Periode des Philippismus in Kursachsen."

patronorum meorum consensu Witebergam me recipiens, ultra biennium bonis literis incubui.“ Dagegen ſagt XI, S. 37 Andr. Kennicke (ordin. 1589): „Witebergam missus . . . Cum vero Gymn. ill. aperiretur Servestam me rursus contuli; ut, quae in coelestis doctrinae studio e male sanis istis cathedram summorum virorum, Lutheri et Philippi, impuro suo ore tunc temporis inquinantibus ac hereticam suam texturam sermonum fulminibus et blatrationibus execrandis salvare conantibus, percipere non poteram, fugiendo scilicet horrenda illorum παράδοξα, eo multo dexterius et rectius discerem.“ — Die nach Wittenberg am meiſten beſuchten Univerſitäten ſind ebenſo merkwürdigerweiſe Jena [1]), das 8, und Leipzig, das 7 als Studienort angeben. Unter den Jenenſern befindet ſich der ſpätere Superintendent von Köthen, Streſo — er war 4 Jahre dort — und der ſpätere Zerbſter Superintendent Theopoldus. Wenn die Academia Julia in Helmſtedt von 6 aufgeſucht iſt, ſo waren das Leute, die am Harze wohnten, alſo Helmſtedt am nächſten hatten [2]). Nur je einer erwähnt den Beſuch von Frankfurt, Tübingen, Greifswald, Mainz und Heidelberg.

Prüfen wir das Verhältnis der Einheimiſchen zu den Auswärtigen. Es ſind im ganzen 137 Ordinierte. Davon gehen ab die ſchon erwähnten 27 Böhmen, als für das Ausland ordiniert, bleiben alſo 110 in Anhalt angeſtellte Geiſtliche, wobei der für den Türkenkrieg als Reiſeprediger des Prinzen Bernhard Angenommene mitgezählt iſt. Davon ſtammen 68, alſo etwas mehr wie die Hälfte aus Anhalt, und unter ihnen 27 allein aus der Stadt Zerbſt. Wenn dann 42 Auswärtige gezählt werden, ſo ſtammen einige darunter ganz aus der Nähe von Anhalt, z. B. aus Aſchers-

1) Die theologiſche Fakultät in Jena wendete ſich 1597 in corpore gegen die Anhaltiner. Duncker, Bek. St., S. 141.

2) Duncker, Bek. St., S. 42. Amling hatte 1585 einen heftigen litterariſchen Streit mit Tileman Heshuſius, der damals nach vielfachen Hin- und Herzügen und nachdem er ſich mit aller Welt verfeindet hatte, in Helmſtedt Aufnahme gefunden hatte. — Zu Heidelberg vgl. Duncker, ebenda S. 207, was einzuſchränken iſt. Mitteil. des Anh. Geſch.-Ver. II, S. 586 ff.

leben und Rosian. Aus der Heimat Amlings, aus Franken, kommen 9, immerhin eine nicht unbeträchtliche Zahl. Auch aus dem Meißnischen stammen mehrere. Sonst dürfte sich aber keine Gruppe bilden lassen.

Auf die sonstigen Lebensverhältnisse der Ordinanden einzugehen würde zu weit führen. Nur das sei erwähnt, daß sie ziemlich häufig unmittelbar vorher im Schulamt stehen, eine Weise, die sich ja später in Anhalt bis zur Bedingung ausgewachsen hatte und erst durch die Neuordnung des Schulwesens seitens des jetzigen Leiters desselben beseitigt ist. Dann aber seufzen sie regelmäßig über den pulvis scholasticus, in dem sie geschwitzt haben. Einer spricht von der scholastica provincia qua si cum aliis conferatur, nulla est miserior (XI, S. 100ᵉ). Vielleicht dient es aber auch zur erheiternden Abwechselung, wenn ich Johann Helts Heldenstück nicht übergehe. Dieser edle Rosianer erzählt ganz naiv (XI, S. 101ᵃ): „Tandem vero abhinc", nämlich von Magdeburg, wo er Hauslehrer war, „biennium fato divino sic ordinante et sanguine junctorum meorum consilio cum Elisabetha Reverendi clarissimi doctissimique viri Domini M. Dionysii Dragendorffii olim Superintendentis Bernburgici relicta vidua matrimonium contraxi. Etsi autem sperassem, me citius ad munus quoddam scholasticum vel ecclesiasticum promotum iri, sentivi tamen spem conceptam fuisse irritam." Er wird ordiniert 24. April 1597, und der schon am 24. Oktober 1596 ordinierte Phil. Wirkerus wurde dadurch sein Schwiegersohn; denn er berichtet: „Dionysii Dragendorfii relicta filia in uxorem mihi data est" (XI, S. 80).

Was ich jedoch nicht übergehen darf, sind die Wiederspiegelungen der wichtigsten Ereignisse des damals so bewegten kirchlichen Lebens in Anhalt. Da kommen besonders in Betracht, die Abschaffung des Exorcismus 1590, die Joh. Arnd von Badeborn, und überhaupt aus Anhalt, wegtrieb und das sogenannte Reformationswerk Johann Georgs vom Jahre 1596, das noch einer ganzen Reihe von Pastoren und sicherlich nicht von der schlechtesten Art das Amt kostete.

XI, S. 26, wo Johannes Praetorius am 6. Oktober 1586

ſeinen Lebenslauf niedergeſchrieben hat, findet ſich folgende Randbemerkung von der Hand Amlings, die uns mitten hinein verſetzt in die heftigen Aufregungen des Exorcismusſtreites: „Alcumista ex Kulegio Dessaensi. 1590. Una cum parente Andrea et quibusdam aliis fratribus ignorantiae, ut 1) Jacobo Riede in Wörpen, 2) Nicolao Hanneman in Bucaw, 3) Michaele Habicht in Ziko, 4) Barthol. Voigt in Cöselitz, 5) Andr. Öhme in Coswigk praeside ipso Pr. Joh. Georg in causa exorcismi, cui patrocinari volebant, infelices oratores. Stetere autem, ut nulli, mali, muli, mahni, grandes, crassi, muti, pestes, asini. 26. Martii Ao 1590.“ Bei Ohmes Lebensabriß (XI, S. 16) findet ſich dazu noch folgende Bemerkung: Alcumista. Vide pag. 26; und von anderer Hand: „Obiit Anno 1624 mense Majo, sepultus est 30. Maji in pago Ziko.“ Danach iſt offenbar die Nachricht Beckmanns VI, S. 129 IV, wonach „die aus dem Amte Koßwick“, als ſie, mit andern, nach Deſſau beſchieden worden und Fürſt Johann Georg ſelbſt „in Gegenwart aller andern Superintendenten“ und Räthe mit ihnen konferiret, auch konferiren laſſen, „zu gehorſamen ſich erboten“, nicht richtig. Die Coswiger Geiſtlichen ſcheinen überhaupt, unterſtützt von ihren nobiles der damaligen Strömung energiſchen Widerſtand geleiſtet zu haben. Daß ſie um ihrer Stellung zum Exorcismus willen nicht abgeſetzt wurden, zeigt Ohmes Beiſpiel. Superintendent Buch in Coswig gab ſein Amt auf, um dem den Plänen des Fürſten geneigteren Geſe Platz zu machen.

Als Joh. Arnds Nachfolger in Badeborn wird in unſern Akten niemand kenntlich; es muß das alſo ein ſchon im Amte befindlich geweſener Paſtor geweſen ſein, der nicht erſt für Badeborn ordiniert zu werden brauchte [1]).

Auch zu den viel tiefer greifenden Ereigniſſen zu Ende des Jahres 1596, die ſich an das ſogenannte Reformationswerk knüpfen,

1) Aus dem Pfarrarchiv zu Badeborn iſt hierüber nichts zu erfahren, da, wie mir mein lieber Freund, Herr P. Reuß daſelbſt, mitteilt, „alle älteren Akten während des Hierſeins eines Pfarrers Woche, der von 1778 bis in den Anfang dieſes Jahrhunderts hinein das hieſige Pfarramt führte, von deſſen Haushälterin verbrannt worden ſind“.

d. h. die Abschaffung der Altäre in den Kirchen und ihre Ersetzung durch Tische u. a. [1]) bietet unser Aktenbuch bemerkenswerte Nachweise. Ich gebe am besten zuerst folgende Nachweise. XI, S. 91 heißt es in einem Schreiben unterzeichnet Dessau den 22. Februarii ao 97 Hans Georg f. zu Anhalt manu pp. „Magister Ambrosius Bommingius [2]), Pfarher zu Girschleben hat aus eygnem Bewegnus sein Pfarramt daselbsten ohne erhebliche Ursachen resigniret." Vier Tage nachher schreibt derselbe Fürst (XI, S. 32ª) an den Superintendenten Georg Krüger und den Hauptmann Jobst Schilling zu Köthen: „Weil denn der vorige Pfarrer seinen Abschied selbst genommen, welches wir entlich dahin gestellt sein lassen u aber gleichwoll die Noturfft erfordert, daß obgedachte Gemeine (Brösig, non longo intervallo dissitum ab urbe Cothonia) mit einem andern tüchtigen Pfarrer versehen werden möge . . . daß ihr erwehnten Eliam Kühne, sobald er zu Zerbst ordinirt, des Orts der Gemeine zu einem Pfarrer fürstellet, investiret und bei höchster Strafe den Zuhörern einbindet u. ufferleget, sich an den Neuen Pfarrern keineswegs mit Worten noch in der That zu vergreiffen [3]), sondern ihn vielmehr für ihren Pfarrer und Seelsorger erkennen und ihme alle gebührende ehr u. Christlichen willen erzeigen u. beweisen. Hierin vollbringet ihr unsere zuvorlessige meinung. — XI, S. 97 wird ebenfalls aus dem Jahre 1597 berichtet, Joh. Meincke aus Mehringen sei am 26. März in Ecclesiam Throndorffianam berufen, ubi pastor Joachimus Schuman munere se abdicavit. — Weiter schreibt XI, S. 106ª Curd vonn Burstell an Joh. Georg, F. z. Anh. d. d. Warmsdorff, d. 3. Juni Ao 97: „Weserley gestalt Andreas Poschelius, mein gewesener Pfar zu Neuptzig sich E. F. G. Christ-

---

1) Duncker, Bek. St., S. 110 ff.

2) Derselbe, der Böningk genannt wird bei Duncker, Beh. St., S. 125. — Außer diesem werden bei D. genannt 2) Phil. Paymel zu Raguhn, S. 118; 3) Barthold Wohle in Nienburg, S. 121; 4) Jak. Rambohr in Bernburg, S. 124; 5) Sellius in Ballenstedt, S. 131; 6) ungenannt, Diakonus in Ballenstedt, S. 131; 7) Laelius in Harzgerode, S. 132; 8) Cyriacus Rhode in Hoym, S. 135 f.; 9) Gabriel Athen in Reinstedt, S. 135 f.

3) Vgl. Allihn, Die ref. Kirche in Anhalt, S. 27, betr. Wörbzig.

liche Reformation wiederſetzet u. ein gantz Jhar tergiverſieret, auch ſeinen Abſchied ſelbſten gefordert, deſſen wiſſen ſich E. f. g. gnedig zu entſinnen. Hatt auch die jüngſt angeſtalte Audientz mit mehreren ergeben." Endlich ſchreibt Barth. Marchio — 8. Oktober 1597 (XI, S. 112[a]): „Cum Illust. nr. Princeps, D. Joannes Georgius gravi consilio Ecclesiarum piam reformationem in sua ditione institueret, et multi homines fanatici suas functiones nefarie desererent, clarissimus et magnificus vir D. D. Laurentius Bidermannus, Anhaldinae aulae Cancellarius dignissimus mihi non petenti et ultro obtulit functionem Pastoris Ecclesiae utriusque Pagi Wulckenitz prope Cothoniam siti." Dieſe Mitteilungen bilden Ergänzungen zu den bei Duncker mitgeteilten Fällen, die ſich auf 9 beſchränken, wovon allein 7 aus dem Inſpektionsbezirk des Bernburger Superintendenten Polus. Wir ſehen, auch im Köthenſchen kamen mehrere Amtsniederlegungen vor. Daß jedoch auch mit obigen Anführungen noch nicht alle Vorkommniſſe gleicher Art ans Licht gezogen ſind, dürfte auch aus unſeren Akten hervorgehen. Vom 1. Oktober 1595 bis dahin 1596 zähle ich 4 Ordinationen, vom 1. Oktober 1596 bis dahin 1597 dagegen 25 und von da ab bis 1. Oktober 1598 wieder 6, immer die Böhmen abgezogen. Bei denen von 1595 zu 1596 iſt ſogar der in den Türkenkrieg gezogene Friedrich mitgerechnet. Dagegen werden am 13. März 1597 in einem Akte 6 neu ernannte Pfarrer ordiniert. (Sebode für Giersleben, Kühne für Brösig [Prosigk], Schubert für Nik. in Zerbſt, Anzinger für Nutha, Wolf für Luſo und Mielsdorf, und Zimmermann für Hohen- und Nieder-Lepte.) Unter den 25 von 1596 zu 1597 ſind nur 6 Ausländer, wovon 3 aus Meißen; die Anhaltiner ſtammen meiſt aus Zerbſt. Auch der oben erwähnte Helt kam jetzt mit an. Wenn übrigens ein gewiſſer Faber, mag es immerhin mit Anſpielung auf ſeinen Namen, unter ſeiner vita als Motto angiebt: „Homines fabri fortunae", ſo iſt dieſer Hohn ein Beweis, daß die Vorgänge damals auch unedle Geſinnung gezüchtet haben.

Jch komme zu dem beſonders wichtigen Punkte der Ordinationsgelübde. Dieſelben ſind mit wenigen Ausnahmen allen Lebensbeſchreibungen beigegeben und ſtehen regelmäßig am Schluſſe der-

ſelben. Wenn ſie fehlen bei Nr. 1—8, und dann wieder bei 10 und 12, ſo hat offenbar erſt ein Beſinnen auf die Wichtigkeit ſchriftlicher Niederlegung ſolchen Gelöbniſſes allmählich darauf gebracht. In andern Fällen mag es bloß verſehentlich fehlen. So ergänzt XI, S. 13a Amling das fehlende Gelübde Kneufflers durch die Bemerkung, welche er eigenhändig dazu ſchreibt: „Idem quod ceteri policiti sunt, stipulata manu et disertis verbis ad aram et coram examinatoribus sancte promisit, hoc quoque autographo suo construat (darüber geſchrieben construit, im Schwanken)[1]. Wenn es dagegen fehlt auf S. 16a u. 18a, d. h. am 22. April und 21. Oktober 1585, ſo ſteht das vielleicht in irgendwelcher Verbindung mit der damals ſchwebenden Angelegenheit, daß ſämtliche Paſtoren im ganzen Lande die neue Formulierung des Bekenntniſſes vom h. Abendmahle auf Geheiß Joachim Ernſts unterſchreiben mußten[2]. Die Ordinanden nehmen keine Beziehung zu dieſer Sache. Wenn Steph. Reuterus am 24. Aug. 1585 nach Erwähnung der scripta prophetica et apostolica, der tria symbola, der conf. Aug., und der scripta Lutheri et Melanthonis, ſowie des Fürſten Georg, „his denique conformia de mysterio incarnationis filii Dei turbulentis hisce temporibus et delira mundi senecta edita Dei beneficio Anhaldinorum scripta video“, ſo iſt auch hierin nur eine Bezugnahme auf die Repetitio Anh. mit den ſich daran knüpfenden Streitſchriften gegen die ubiquitas der form. conc. zu ſehen und nicht auf das Abendmahlsbekenntnis von 1585.

Die wichtigſte Beobachtung, die wir ſodann machen, iſt die, daß die Ordinanden ihr Bekenntnis ſelbſt formulieren. Wenn Allihn redet von einer „Verpflichtungsformel vom Jahre 1597, welche dem Catalogus ordinandorum angefügt iſt“[3], und dabei auf das „Zerbſter, auch das Cöthener Superintendentur Archiv“ verweiſt, ſo wird wohl dabei ein lapsus memoriae vorliegen. Ich

1) Aus gleichem Grunde mag es fehlen S. 63a u. 113a.

2) Duncker, Bek. St., S. 38.

3) Allihn, Die ref. Kirche in Anhalt, S. 125 u. 126 Anm. Auch bei Duncker S. 99, Anm. 2, auf Allihns Autorität hin citiert.

kenne im Zerbſter S. Arch. wenigſtens drei ſolche Catalogi, davon enthält keiner eine „Verpflichtungsformel“ wie die von ihm abgedruckte, und von ſämtlichen Ordinanden des Jahres 1597 gebraucht nur einer, nämlich D. Wolfius ziemlich genau die bei Allihn abgedruckte Formel, trotzdem daß mit Wolf am ſelben 13. März 1597 noch 5 andere ihre Ordensgelübde dem Buche einverleiben. Wolf hat genau den Wortlaut Allihns, nur fügt er hinter „D.“ Lutheri noch D. Philippi Melanthonis et ill. pr. ac Dom. Domini (Georgii) ein. Die Redensart „ad extremum vitae halitum constanter perseveraturum“ kehrt allerdings ſo oder ähnlich in auffälliger Weiſe häufig genug wieder, ſo daß anzunehmen iſt, Amling habe bei der feierlichen mündlichen Verpflichtung in der Kirche etwa dieſe Wendung regelmäßig gebraucht. Das eben gilt es doch feſtzuhalten, daß dieſe ſchriftliche Niederlegung eines Ordinationsgelübdes in dem uns hauptſächlich beſchäftigenden Buche nur eine Wiedergabe deſſen ſein ſollte, was am ſelben Tage mündlich ad aram gelobt war. Außer obigem Citat, worin Amling ein Ord.-Gel. ergänzt, vgl. z. B. XI, S. 121[a] u. a.

Hat ſich Amling mit dieſer Weiſe begnügt, wenigſtens bis in die letzten Lebensjahre hinein, ſo treffen wir merkwürdigerweiſe auf den Anfangsblättern von Bd. XII eine Anweiſung, in welcher Weiſe die Ordinanden in dem neuanzufangenden Buche ihre Aufzeichnungen machen ſollen. Da heißt es denn unter VI[1]): „Promittant denique in fide et doctrina cum honestate vitae morumque conjunctam constantiam atque *ὁμόνοιαν* scriptis propheticis et Apostolicis in sensu symbolorum, apostolici, Nicaeni et Athanasiani, nec non Augustanae confessionis orthodoxo et symbolis ipsis in sensu sacrarum literarum veteris ac novi testamenti seu federis canonico, *ὀνάλογον καὶ ὁμόψηφον ἐν ἀληθείᾳ καὶ πνεύματι ἁγίῳ ἄνευ δόλου καὶ ἀπάτης ἅπαντα*, tamquam in ipsius dei conspectu scrutantis corda et renes.“ Das iſt gegen das Ende des Jahres 1599. Der große Wortſchwall iſt echt amlingiſch. Wenn bloß der Anfang des Buches

1) Anm. I—V faſt genau wörtlich dieſelbe Vorſchrift wie in Wittenberg von 1565 ab. S. Buchwald, Wittenb. Ord. Buch II, S. 41. Darum VI als eigener Zuſatz um ſo charakteriſtiſcher.

Gelegenheit gab, dieſe Anweiſung niederzuſchreiben, dann war das keine wichtige Veranlaſſung, und eine wörtlich genau wiederzugebende Formel hat der Verfaſſer dieſer Vorſchrift nicht entfernt damit vorſchreiben wollen. Es iſt allerdings natürlich, daß die Ordinanden des Buches XII im großen und ganzen ähnlich ihr Gelübde niederſchrieben, wie Amling ihnen angedeutet hatte.

Treten wir dem Inhalte der verſchiedenen Gelübde näher. Das erſte Ordinationsgelübde unſerer Akten und damit jedenfalls das erſte nachweisbare eines evangeliſchen Geiſtlichen in Anhalt wird abgelegt von Georgius Buschius am Tage ſeiner Ordination für Wörlitz, dem 3. Advent 1579. Es lautet alſo:

„Promitto in doctrina constantiam, in officii functione sedulitatem, in vita typum boni pastoris animarum fore. Eam etiam fidem duce Christo sancte polliceor, quam in sacris Bibliorum monumentis, tribus Symbolis, Confessione Augustana, D. M. Lutheri et D. P. Melanthonis nec non Illustr. principis ac Dni, Dni Georgii Anhaltini scriptis et tandem Confessione et Apologia Anhaltina exigitur, usque ad extremum vitae halitum perstiturum. Deus Opt. Max. quod huc usque S.[piritus] sui Sancti gratia in me operatus est, ejusdem illustratione opus confirmet ac corroboret. Amen“ [1]).

Ich gebe dies erſte Gelübde auch darum hier wörtlich wieder, weil darin von vornherein die Eigentümlichkeit des anhaltiſchen Kirchentums dieſer Zeit klar in die Erſcheinung tritt, d. i. neben der Hervorhebung auch der Schriften Melanchthons außer denen Luthers noch die beſondere Wertſchätzung der Schriften Fürſt Georgs, des Gottſeligen. Freilich auch eine andere Eigentümlichkeit tritt hier ebenſo auf, die einſeitig bloß den Ordinationsgelübden und damit jedenfalls einer beſonderen Vorliebe Amlings zuzuſchreiben iſt,

1) Wenn XI, 1[a] ſchon Bartholomeus Vogit Dom. Judicae 1578 ſeinem kurzen Lebenslauf die Worte zufügt: „Promitto igitur diligentiam in discendo et legendo et eam doctrinam, quae congruit scriptis propheticis et apostolicis et constantiam confessionis et in casu persecutionis“, ſo iſt das wohl kaum als eine beabſichtigte Wiedergabe des Ordinationsgelübdes aufzufaſſen; er hat auch damit keine Vorgänger und Nachfolger.

die hervorgehobene Betonung der Conf. und Apol. Anhaltina. Was darunter zu verſtehen iſt, iſt unbeſtreitbar klar, wenn Boierus am 27. Juli 1581 (XI, S. 3ᵃ) die Confessio Anhaltinarum Ecclesiarum hoc anno typis excusam nennt. Dieſe conf. Anh. und ihre Apologie waren offenbar die Lieblingswerke Amlings, die er nicht vergeſſen konnte und denen er gar zu gern den Platz zugewieſen hätte, den ſie in unſern Niederſchriften einnehmen, der ihnen aber gar nicht zukommt. Die conf. oder rep. Anh. war wenigſtens nach Ausſage des Druckers nur durch Indiskretion zur Veröffentlichung gelangt. Schon im März 1579 war ſie in Kaſſel auf einem Konvente, wo Amling u. a. drei Predigten über die Perſon Chriſti in der Schloßkirche gehalten hatte, „theologis Hassis et reliquis legatis“ überreicht worden, und wurde erſt zwei Jahre nachher ohne Vorwiſſen der anhaltiſchen Theologen von einem Drucker zu „Neuſtadt a. d. Hardt in der fürſtlichen Pfaltz“ in die Welt geſandt, der ſchon 1580 die conf. Tetrapolitana verlegt hatte. Er entſchuldigt ſich bei den anhaltiſchen Theologen, „daß ſie nicht zu Rath genommen ſeien“; ja die deutſche Überſetzung hat er ſelbſt anfertigen laſſen. Wie unter dieſen Umſtänden Amling ſelbſt die Repet. brevis, ſo heißt der Anfang des langatmigen Titels, als Confessio Anh. bezeichnen und als Gegenſtand des Ordinationsgelübdes gelten laſſen kann, iſt zum mindeſten unklar. Aber noch zu einer ſpätern Zeit, als längſt ein anderer Typus des Ordinationsgelübdes aufgekommen war, der die ſchriftliche Feſtlegung möglichſt verflüchtigte, kehrt die conf. Anh. doch immer noch wieder!

Dabei darf nicht unerwähnt bleiben, daß die Zuſtimmung zu der ſpezifiſch anhaltiſchen Lehrweiſe in den ſchriftlichen Niederlegungen oft an die Zeit der bitteren Kämpfe und ihre Erregung erinnert. Die jungen Theologen treten ihrem Lehrer zur Seite, als wenn es auch bei dieſer Gelegenheit gelte, drein zu ſchlagen mit Worten. Das iſt nicht bloß menſchlich, ſondern auch ſchön. Häßlich und durchaus widerwärtig aber iſt es, wenn es in folgender Weiſe geſchieht. Ein Landsmann Amlings, Caspar Ulricus [1]), ſchreibt

1) C. U. verwaltete als Paſtor an S. Barth. zu Zerbſt nach Amlings

XI, S. 29a: „Hic locus (Zerbſt) fuit Soraborum olim metropolis et ab incolis dubio procul Serbestae, jam autem ab eventis, quod in ea adversus perniciosam ubiquitatis haeresin ubique fere dominantis purior et orthodoxa doctrina divinitus praestantem usque in diem custodita et conservata est, Soteropolis nomen graeca finitione accepit.“ Soteropolis Heilandsſtadt um Amlings willen! Und das hat ſich der Mann nicht einmal, ſondern mehrfach ſchriftlich verbrieſen laſſen! Ähnliches brauche ich wohl nun nicht mehr anzuführen. — Amling hat jedenfalls die Verteidigung ſeines Lehrtropus auch den Ordinanden zur Pflicht gemacht, da eine dahin gehende Äußerung im Ordinationsgelübde zu häufig wiederkehrt.

Gehen wir jetzt über zu dem zweiten Typus des Ordinationsgelübdes in unſeren Akten. Gegen Ende des Jahres 1596 treten bei den Ordinationsgelübden nicht ſelten die Bekenntnisſchriften ſehr in den Hintergrund oder verſchwinden vollſtändig [1]). Mit dem

---

Tode zuerſt die Superintendenturgeſchäfte und hat in dieſer Zeit tapfer und klug — er war ein energiſcher und andersgearteter Mann als Amling — den Verſuch der weltlichen Hofräte, die Ordination abzuſchaffen, auch die Prüfung in andere Hände zu bringen, vereitelt. Trotzdem bekam er die Superintendentur übertragen (3. März 1608), hat ſie aber nur verwaltet bis 28. Dez. 1611, wo er ſtarb. Er ordinierte in der Barth.-Kirche.

1) XI, S. 82a Claepius: promitto, me in fide et doctrina scriptis Propheticis et Apostolicis comprehensa fideliter et constanter perseveraturum eamque vitae et morum honestate pro virili ornaturum. 21. Nov. 1596 — S. 83. Woldenbergius (Duncker, S. 184 u. 224): hoc meo chirographo testatum volo omnibus, me doctrinam orthodoxam monumentis prophetarum et Apostolorum scriptis item D. D. Lutheri et Philippi atque horum *ὁμόψηφον*, Georgii, pr. Anh. ill. (quatenus illa quidem ad sacrarum literarum amussim congruent) nec non aliis Apologeticis scriptis, quibus addo Confessionem et Apologiam Ecclesiarum ducatus Anhaltini *τοῖς ἐμβροτήτοις* et male feriatis hominibus constanter oppositis, comprehensam amplecti eandemque traditurum meis auditoribus incorrupte, summa cum fide ac diligentia et in ea perseveraturum ad extremum usque vitae habitum. S. 89 f. Testor coram Deo, cordium ac renum scrutatore unico, me toto animo amplecti doctrinam afflatu Spiritus S. per prophetas et Apostolos in sacro codice descriptam nec non omnium eorum scripta, una cum Bibliorum lectione nocturna atque diurna manu versaturum, qui *ὑποτύπωσιν τῶν ὑγιαινόντων λόγων* reti-

M. Joh. Theopoldus, auch einem Landsmann Amlings und ſpäteren Nachfolger, tritt zum erſtenmale Januar 1597 (XI, S. 85ª) der neue Typus des Gelübdes auf, der nach Lehre und Leben ſcheidet. „Promitto me *σὺν θεῷ* in doctrina quidem retenturum *ὑποτύπωσιν τῶν ὑγιαινόντων*, in moribus vero praestiturum me *ὡς οἷόντε ἀνέγκλητον*.“ Dabei kommt dann aber das Wort *ἀνάλογος* auf, das ſo voll, und doch ſo hohl klingt, auch in Amlings ſpäterer Vorſchrift bei Beginn von Buch XII. Es iſt geradezu Hohn, wenn jetzt Cramer (XI, S. 105) ſchreibt, daß er nicht bloß nicht von der H. Schrift, cui *ἀνάλογα* sunt tria illa symbola, ſondern auch nicht a *συμφωνείᾳ* orthodoxa Anhaldinorum orthodoxorum weichen werde. Alſo was auch Lehre der Anhaltiner ſein werde in Zukunft, er macht alles unbeſehens mit und wird das von der Kanzel und im Leben vertreten.

Es erübrigt nun nur noch der Ausländer zu gedenken, die ſich von Amling für ein Pfarramt in ihrer Heimat ordinieren ließen, ſowie ein paar Worte zu ſagen über Amling ſelbſt.

Die Ausländer werden einmal in unſern Akten alle zuſammen mit dem Namen „Böhmen“ bezeichnet. Aber nur die meiſten waren aus Böhmen, andere aus dem übrigen Öſterreich und Preußen. Ich zähle ihrer 27 [1]). Aus Kuttenberg, der damals nach Prag

---

nuerunt, inque ea sententia me ad extremam usque vitae halitum remotis omnibus haereticorum praestigiis perseveraturum sanctissime promitto. 13. Febr. 1597. — S. 93ª: Promitto me *ξὺν θεῷ* in doctrina retenturum *ὑποτύπωσιν τῶν ὑγιαινόντων λόγων*, operamque daturum ut ratio vitae, et honestas morum sit conformis doctrinae et professioni, *μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι*. 13. März 1597. — Mag's genug ſein. — Vgl. aber damit Duncker, Bek. St., S. 99 „Die Verantwortung“ [Schrift Amlings von Ende 1596] hebt hervor, wie den Ordinanden ſtets empfohlen und befohlen wurde, D. Lutheri Bücher neben des Herrn Philippi, des Fürſten Georg zu Anhalt und anderer getreuer Lehrer, einheimiſcher und ausländiſcher, Schriften, zumeiſt aber die Bibel zu leſen.“ Da iſt auf die conf. Anh. und ihre Apologie nur verſteckt hingedeutet! Noch mehr Licht fällt auf dieſen zweiten Typus durch die Äußerung Joh. Georgs am 3. Juni 1597 „Sintemal die heilige Bibel als die einige Richtſchnur unſerer Seligkeit Uns confession genug iſt“. Duncker a. a. O., S. 139.

1) Dieſe Böhmen verſchwinden mit dem Erlaß des Majeſtätsbriefes 1609 aus Zerbſt. Zählt man die nach Amlings Tode in Zerbſt Ordinierten mit,

bedeutendſten Stadt Böhmens, kamen die meiſten, emissi vom Archidecan Venc. Stephanus und dem Vorſitzenden des ſpäteren Prager Oberkonſiſtoriums Georg Dicastus. Die eigentümliche Färbung der anhaltiſchen Theologie hat ſie in der That angelockt, wie auch die nur in Zerbſt zu erlangende Ordination reformierter Theologen. Aber Amling fühlt ſich auch nicht wenig durch ihr Kommen geſchmeichelt. XII, S. 8a ſchreibt er deshalb einmal an den Rand: „Septuaginta milliarium iter ad nos habuit ordinandus [Vencesilaus Thandarius] germanicae linguae prorsus ignarus. Ideoque latino sermone utendum nobis fuit in conferendo ei ordinationis ritu.“ Ihr Ordinationsgelübde geben ſie in verſchiedenſter Weiſe ab, meiſt in ganz allgemeinen Ausdrücken und nur wenige mit ausdrücklichem Bezug auf die conf. Anh. Einer legt ſtatt eines Ordinationsgelübdes ſtreitbare Theſen, die gegen die lutheriſche Lehre de coena Dni und de persona Christi gerichtet ſind, im Buche nieder. Am Ende von Bd. XI findet ſich in Abſchrift: Ad theologos Vittebergenses epistola Georgii Dicasti Mirscovini Decani et pastoris Ecclesiae Gitczinensis in Bohemia. Da heißt es u. a.: „Faciles estis, nimium (dicam ingenue) faciles estis, Patres Reverendi, qui ad quasvis literulas hominibus rudissimis sacros ordines non dubitatis conferre“[2]). Der überhaupt zuletzt als von Amling ordiniert Eingeſchriebene vom 13./23. April 1606 iſt Johannes Gregorii Hradecenus, alſo ein Böhme, und zum Diakonat berufen vom Senatus reipublicae Gutembergensis.

Von Amling gilt auch, wie von manchem andern: „Von der Parteien Haß und Gunſt verwirrt, ſchwankt ſein Charakterbild in

---

ſo ſind es 41. Vgl. meinen Aufſatz über dieſelben im Jahrbuch d. Geſ. f. Geſch. des Proteſtantismus in Öſterreich 1896.

1) Vgl. Buchwald, Wittenb. Ord. Buch II, S. XXIII, Nr. 444 fuit ignarus . . concionans auditus parum idonens . . . tamen dedi ei testimonium. S. XXV, Nr. 550 adeo male respondit ... instantibus precibus impetravit. S. IX, Nr. 1952 ordiniert, trotzdem er male respondt . . jussus circa Laetare reverti . . socerus octogenarius spopondit de generi profecta et recitu ad examen.

2) Auch nach dem Tode Amlings wurden Böhmen ordiniert, aber nur bis 1609. Es ſind das noch 14. Nach 1609 finden ſich keine Eintragungen von Ausländern mehr vor.

der Geschichte“ [1]). Dennoch geben unsere Archivalien keine Veranlassung, dasselbe nach allen Seiten hin zu revidieren. Wohl aber treten innerhalb des begrenzten Kreises, in welchem wir seine Thätigkeit zu verfolgen gehabt haben, gewisse Züge heraus, und die gilt es klar zu stellen. Er ist hier in seinem kaum gestörten Machtbereich, gewissermaßen, wie der Hausherr innerhalb seines Hauses. Amling tritt uns auch hier als ein für die anhaltische Kirchengeschichte höchst bedeutender Mann entgegen. Er war zu einer sehr einflußreichen Stellung berufen, als er die Vorbildung einer großen Zahl und die Prüfung und Ordination aller anhaltischen Geistlichen seiner Zeit zu übernehmen hatte. Daß er sich in dieser Stellung bis zuletzt in hohem Ansehn zu erhalten wußte, davon zeugen nicht sowohl die zahlreichen schmückenden Beiwörter, die seinem Namen von seinen Prüflingen zugefügt werden — das sind ja konventionelle Höflichkeitsformeln — sondern vor allem der Umstand, daß er immer als die Seele des Ganzen erscheint. Auch wenn andere Examinatoren vielleicht neben ihm ihres Amtes gewaltet haben: sie werden gar nicht genannt, er allein hat examiniert, heißt es. Wie giebt ihm aber auch sein Bruder im Amte eines Superintendenten, der Bernburger Fabricius, die Ehre eines besondern Vorrangs: ad vestrum ministerium spectant examen et ordinatio! Nach dem Wortlaute des fürstlichen Schreibens hätte er beides wohl auch selbst vornehmen können. Als „Patron und Mäcen“ seiner jungen Geistlichen muß Amling auch eine persönliche Herzensstellung in wohlthuender Weise bekundet haben. Wenn er seinem Capnio die Vokation fürs Pfarramt auf den Weihnachtstisch legt, so ist es sicher ihm selbst eine Freude gewesen, Freude bereiten zu können. Es klingt aber auch manchmal aus alle den Lobesformeln ein unmittelbar aus dem Herzen kommender Ton heraus [2]). Wenn er endlich immer wieder bis zuletzt auf die Conf. Anh. hingewiesen hat als Lehrnorm, so dürfte doch eine geringere subjektive Wandelbarkeit, als sie ihm nach den objektiven Wandlungen des anhaltischen Kirchentums zugeschrieben ist,

1) Allihn, Die ref. Kirche in Anhalt. S. 32—34.

2 S. 86 „Amlingo, quem stupidus essem, nisi promotorem agnoscerem, ingratus nisi ut alterum colerem parentem“ u. a.

anzunehmen sein. Da ist der fürstliche Einfluß doch auch nicht wenig in Anschlag zu bringen [1]). Das sind so Lichtseiten in Amlings Wesen, die mir aus den hierbei vorliegenden Akten entgegengetreten sind. Ich zweifle nicht, daß sich noch verschiedenes andere dazu würde anführen lassen, wenn man andere Unterlagen heranzieht. Aber dem gegenüber stehen doch auch gerade in unsern Akten hervorragende Schattenseiten. Vor allem die Eitelkeit. Es ist denn doch stark, was seine Prüflinge ihm für Schmeicheleien zu bieten wagen! Ich erinnere nur an die Umdeutung des Namens Servesta — servare — σώτηρ — Heilandsstadt, weil durch Amling die reine Lehre in Zerbst gerettet sei. Ein Landsmann von ihm, Boier, ordiniert 1581, bringt sie, wie wir sehen, zum erstenmale! Wenn sie nicht wußten, daß er eine solche Dosis vertragen konnte, hätten sie sicherlich damit zurückgehalten. Wie schmeichelt es ihm, wenn ein Böhme, der nicht einmal Deutsch kann, 70 Meilen weit zu ihm kommt! Ja, dann muß er doch ein berühmter Mann sein! Damit hat sich auch eine Anmaßung herausgebildet, die jeden Gegner mit Schimpfworten niederschreien möchte, wie sie nur ohnmächtige Wut hervorbringt. Da sind die Leute gleich muli, asini, pestes etc. etc., wenn sie nicht seinen Überredungsversuchen weichen. Der Amling unserer Akten ist nicht mehr der Amling der Rep. Anh. [1]), wie er im Namen der anhaltischen Theologen theologis Hassis et reliquis legatis erklärt, es sei ihnen nicht unbewußt, noch verborgen, daß das Bekenntnis der Mehrheit gar schwer sei und ohne große Gefahr nicht geschehen könne, man möge es nicht mißdeuten oder übel auslegen oder in Argwohn ziehen, so etwas dunkel erscheinen möchte, sondern von ihnen Erklärung suchen, und mit gebührender Bescheidenheit wollten sie von Artikel zu Artikel ihre Meinung wiederholen. Diese Bescheidenheit hat ihn damals

---

1) Duncker, Anh. Bek. St., S. 28. 29. 63. Der Vorschlag zur Abschaffung des Exorc. war nicht von Amling, sondern von v. Börstell ausgegangen.

1) Vgl. auch Duncker, S. 99, wo Amling noch Ende 1596 schreibt: „Man suche und liebe im löblichen Fürstentum Anhalt in ernster Furcht Gottes allein die Wahrheit und den Frieden und daneben jedermann nicht allein unperturbiret zu lassen, sondern sei auch von Herzen erbötig und geneigt, alle christliche Liebe und Freundschaft zu erzeigen.

ſicher mit auf ſeinen hohen Poſten gebracht durch die Gunſt ſeines Fürſten; aber nun iſt das anders geworden; er weiß, was er bedeutet als erſter Geiſtlicher des Landes, und, hat man ihm übel mitgeſpielt, ſo dient er in gleicher Weiſe. Ganz beſonderes Mißfallen muß aber der Umſtand erwecken, daß er die Repetitio, wie er ſelbſt ſie früher genannt hat, zur Confessio Anhaltina macht und zwar ohne Berechtigung, daß er im Anklang an Conf. Aug. und deren Apologie, auch hier ſeine Apologie daneben ſtellt und ſie dann beide in eine Reihe bringt mit Fürſt Georgs, Mel. Luthers ꝛc. Schriften. Und das alles ſicher ohne Genehmigung ſeiner Fürſten! Wenn er ſelbſt ſich einmal entſchuldigt, er habe nicht ohne Zittern dem Fürſten nahen mögen [1]), dann hätte er, ſobald er aufrichtig ſeines Fürſten Willen ausführen wollte, mindeſtens das von ihm und allen Landesgeiſtlichen unterſchriebene Bekenntnis de coena D. von 1585 daneben zuziehen müſſen. Aber davon keine Spur. — Im Verhältnis zu ſeinen fränkiſchen Landsleuten dürfte er auch nicht von einſeitiger und ungehöriger Bevorzugung freizuſprechen ſein. So ſcheint er ſelbſt, wenn er dem Capnio, ſeinem paedagogus [2]), als erſtem, der keine Univerſität beſucht hat, eine Pfarrſtelle auf den Weihnachtstiſch legt, das Eigenmächtige gefühlt zu haben: es iſt auch das erſte Mal, wo eine Abſchrift der Vokation beigegeben wird, als Nachweis der legitima vocatio, und das einzige Mal bei einer anhaltiſchen Pfarrſtelle unter Joachim Ernſt. Sein Schreiber Spudaeus hat bloß Trivialſchulen beſucht und wird dann als alter Knabe intercedente Amlingi benevolentia ins Schul- und Pfarramt gebracht. Daß die Verpflichtung der Ordinanden ſo wenig Präciſes hat und ſie ſich ſpäter ſogar vielfach in allgemeine Redensarten verflüchtigt, dürfte auch nicht bloß zu erklären ſein daraus, daß Amling in erſter Linie bei ſeinen Äußerungen Wohlgefallen an wohlklingender Form zu erwecken ſuchte, daß er Freude hatte an tönenden Phraſen, ſondern daß im Grunde genommen die Umriſſe ſeiner theologiſchen Gedanken nicht von vorn-

1) Duncker, Bek. St., S. 23 f.

2) In ſeinem Journal, von dem leider nur ein Band aus den Jahren 1582—1584 im Herzogl. H.- u. St.-Archiv vorhanden iſt, nennt er ihn S. 33: „meus amanuensis Joannes Stubenrauch“, *φίλου πατρὸς φίλον τέκνον.*

herein bestimmt und klar waren, sondern erst im Geisteskampf sich härteten. Wo das nicht war, kam es ihm auf ein wenig mehr oder weniger Verschwommenheit nicht an. Daß er dann auch auf Grund unserer Akten von einer gewissen Unlauterkeit gegenüber seinem Fürsten nicht freizusprechen ist, steht mir fest. Wieweit im übrigen seine Schritte, wenn sie zu verschiedenen Zeiten nach verschiedenen Richtungen gingen, nur Wanderungen und nicht Wandelungen seiner innersten Überzeugung waren, das läßt sich aus unsern Akten mehr vermuten als darlegen.

Alphabetisches Register

derjenigen Ordinanden, deren Lebensbilder dem Vorstehenden zu Grunde liegen.

Albinus, Christophorus — Belgeranus (Mysius), 13. Febr. 1597 ord. f. Wörlitz. XI, S. 87a.

Albinus, Matthaeus — Fraustadiensis (Silesius). Ord. 4. Aug. 1604 f. Jeßnitz. XII, S. 31a.

Anzinger, Joannes, natus Landingi Bavariae. Ord. 13. März 1597. (Folgte Bersmann als Hauslehrer nach Zerbst, als dieser mit andern Professoren, „qui librum concordiae, ut vocant, subscriptione sua approbare recusabant", von Leipzig entfernt wurde.) P. in Nutha. XI, S. 93a.

Arnoldus, Christianus Dessavensis. 22. Nov. 1582 f. Jeßnitz ord. XI, S. 6.

Aulaeander, Paulus. Patria Nisenus, natione Silesius. 20. Oft. 1586 ord. f. eccles. Seiffensis, quae inter Bohemos colligitur. Patron: baronus a Waldstein — Thesen, statt des Ordinationsgelübdes. XI, S. 27.

Biderman, Ernestus, Servestanus. Ord. 18. Mai 1582 f. eccl. Cörmicensis. XI, S. 5a.

Blücher, Nicolaus. Servestae natus. 17. Oft. 1602 f. eccl. Hatzkerodensis. XII, S. 24.

Bobbius, Georgius; natus Wolffii, vic. Cothoniae. Ord. 18. Jan. 1587 f. eccl. Edericensis et Pithensis 1587. XI, S. 31a.

Boierus, Matthaeus, natus in oppido Franciae orientalis Munerstadio. Ord. 27. Juli 1581 f. Reupzigk. XI, S. 3a.

Brassica, Joh. Silesius Glogoviae natus. Ord. f. Wisovicz. 12. Okt. 1595. XI, S. 70.

Brosickius, Urbanus. Worlicenzis. Ord. f. Wörlitz 21. Okt. 1585. XI, S. 19.

Brunczvicius, Wenceslaus. In civ. Bohemiae Miletina natus. Ord. 11. Okt. 1593 z. Diak. in oppido Boemiae Holicio. XI, S. 63.

Buschius, Georgius, Kembergensis. Ord. f. Wörlitz 3. Adv. 1579. XI, S. 2a.

Capnio, Joannes, Gerodensis Francus, Patre Georgio Capnione Munerstadensi. Ord. 16. Jan. 1583 f. Lusow et Milsdruph. XI, S. 9.

Cardus, Wenceslaus, Trebicensis. Ord. 4. Maji 1603 z. Diaconus in Moravorum republica Guttenbergensi. XII, S. 25.

Claepius, Geitensis (in Misnia). Ord. 21. Novembris Juliani [sc. Kalenders] 1596 als Diakonus in eccl. Cothoniensi. XI, S. 82a. (Vgl. Duncker, Anh. Bek. St., S. 202.)

Cludius, Cyriacus, Brandenburgensis Marchiacus. Ord. 8. Apr. 1604 z. Diac. eccl. Hartzgerodensis. XI. S. 30a.

Colerus, Jeremias. Guraviensis Silesius, Ord. 13. Jan. 1605 f. eccl. Carolatensis. XII, S. 35a.

Cornarius, Fridericus. Salfeldensis. Ord. 10. Dez. 1582 f. eccl. Brambaciensis. XI, S. 7.

Cramerus, Abraham, „Variscus in Ducatus Vinariensis dioecesi quidem Weidensi, pago vero Culmitzsch natus". Ord. 14. Juli 1597 ad munus docendi apud Ilberstedensis. XI, S. 105. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 125.)

Crimmelius, Valentinus. Sorbestensis. 3. Okt. 1596 ord. als praeco in pago Rider ad radices Hercyniae sylvae sito. XI, S. 78a.

Cubinius, Johannes. Tiefczinii Boemiae pago natus. Ord. 7. Sept. 1594 f. Kobrovecio, XI, S. 68.

Drechslerus, Albertus. Natus in oppido Schlusselfeldo Franciae or. Ord. 25. März 1586 f. Grimme u. Dobritz. XI, S. 23.

Ecbretinus, Thomas. Natus in pago Drondorf. Für Alickendorf ord. 23. Juli 1592. XI, S. 45a.

Eucke, Gregorius. Roslaviensis. Ord. 11. Sept. 1583 f. Wertlau. XI, S. 12.

Faber, Ehrhardus, in mole Cernitz prope Bernburgum natus. 18. Nov. 1598 ord. f. Honsdorf. XI, S. 124.

Faber, Henricus, Frosanus Anh. Ord. 14. Juli 1597 f. Neuptzick. XI, S. 106. (? Duncker, Bef. St., S. 122.)

Faber, Henricus Triptizensis ad Orlam. 15. Juli 1592 f. Breitenstein ord. XI, S. 44a.

Fabricius, Samuel, Islebiensis. Ord. z. Diac. ad D. Nicol. 3. Mai 1601. XI, S. 14.

Fabricius, Theodor. Servestanus (Sohn des Sup. Theodorus Fabr. ad D. Nicol. in Zerbst). Ord. 1. Maji 1578 ad munus eccles. in patria ad S. Barthol. XI, S. 1a. (Vgl. Duncker, Bef. St., S. 202.)

Flemingius, Andr., natus Walternawenburgo (patre Anhaltino). Ord. V 25. Dez. 1585. XI, S. 20.

Flemmingius, Christianus; Servestae nat. Ord. 19. Nov. 1598 f. Eichholz et Byafs. XI, S. 125.

Frencelius, David. Anhaltius Dondorpii in vicinia Lutetiae natus. Ord. f. Neundorf d. Joh. Bapt. 1586. XI, S. 24.

Frencelius, Michael. Lesnicensis. Ord. 28. Juni 1582 f. Lindau. XI, S. 5.

Friedericus, Johannes, Coswigensis. Ord. ad munus ecclesiasticum in castris contra Turcam 3. Oft. 1596. XI, S. 78. Vgl. Mitteil. d. anh. Gesch.-Ver. III, S. 358. „Im Frühjahre 1596 hatten die oberfächf. Stände für den Türkenkrieg ein Regiment von 9000 Pferden geworben und den Fürsten Bernhard von Anhalt zum Obersten desselben erwählt."

Füfselius, Martinus, aus Görlitz. Ord. f. Cladau 24. Aug. 1592. XI, S. 46a.

Gesenus, Joachimus. Dessaviensis. Ord. 25. Nov. 1599 f. Sandersleben. XII, S. 1. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 243 u. a. O.)

Goltmannus, Christophorus; patre Sebninfurtensi in Francia natus. Zum Diakonus in Deſſau ord. 22. Juli 1599. XI, S. 129a.

Gregorii, Johannes, Hradecenus. Zum Diac. v. Senatus reipublicae Gutembergensis berufen u. ord. 13/23. Apr. 1606. XII, S. 46.

Hackius, Johannes, Meiningensis. Ord. 26. Sept. 1591 f. Gernrode. XI, S. 41a.

Harringus, Christianus, Anh. Cothensis. Für Sandersleben ord. D. 17. p. Tr. 1597. XI, S. 111. (Vgl. Duncker, Bek. St. XI, S. 126.)

Hassan, Wolfgangus. Wilsantensis. Ord. 31. Juli 1578 f. eccl. Pistorfensis. XI, S. 2.

Haustedius, David. Servestae n. Ord. 11. Sept. 1597 f. Steckby u. Kermen. XI, S. 115a.

Helt, Joannes, e pago Rosiano. Ord. 22. April 1597 f. Schierstadiam minorem. XI, S. 101a.

Hercinius, Christophorus aus Konigſche ad sylvam Francothuringiam. Ord. 9. April 1584 f. eccl. Schortwizensis. XI, S. 14.

Hermsdorff, Jacobus, Bernburgensis. Ord. 3. Juli 1597 f. Wedelitz. XI, S. 107a.

Herwigius, Stephanus, Servestensis. Ord. f. Steutz und Rietzmeck 10. März 1588. XI, S. 33a. († in Steutz 3. Juni 1615.)

Herwigius, Zacharias, Servestae nat. Für Wörlitz ord. 7. Apr. 1594. XI, S. 64a.

Höfflinger, Christophorus. Cycnaeus (? Zwickau), ord. f. Gr.- und Kl.-Libars am Barthol.-Tage 1581. XI, S. 4.

Horn, Cyriacus, Drosae nat. Für Oſternienburg ord. 18. Aug. 1587. XI, S. 32a.

Hrabaeus, Jacobus. Dobrssinus Bohemus. Ord. 16. Sept. 1605. berufen und Senatus Hradecensis. XI, S. 40a.

Jacobides, Andreas, Policenus. Ord. f. Putna bei Kuttenberg in Böhmen im Nov. 1604. XII, S. 33a.

Janus, Friedericus, Araelaviensis natione Misnicus. Ord. 6. Nov. 1599 f. Hatzkerode. XI, S. 133a. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 222.)

Javorsky, Bartholomaeus, in Bohemiae pago Javorska dicto natus. Ord. 1597 (Datum fehlt.) XI, S. 103a.

Johannes, Matthias, natus in oppido majori Saltza. Für Deetz und Badewitz ord. die Jacobi 1593. XI, S. 59a.

Kennicke, Andreas, Servestae nat. Ord. z. Diac. ad S. Nicol. in Zerbst am 20. Sept. 1589. XI, S. 37.

Kina, Adamus, „nat. in pago Narisciae Netzschadisto sub ditione generosorum Ruthenorum de Plaun, dominorum in Graitz, Gera, Lobenstein.“ Curt v. Börstell schlägt ihn vor f. Neindorff „meiner Kinder paedagogum“. Ord. 16. Sept. 1599. XI, S. 130a.

Kindius, Nicolaus, nat. in oppido Franciae Eiffeldia. Ord. 10. Nov. 1578 f. Barth.-Kirche in Zerbst. XI, S. 2.

Kneuffler, Joannes, aus Martzin prope Cothoenam. Ord. f. Badegast 4. Adv. 1583. XI, S. 18a.

Koch, Andreas, n. Servestae. Ord. 29. März 1596 f. d. munus pastoris in Lepta superiori ac inferiori. S. 77.

Kolius, Franziscus, aus Güntersberga Ord. f. Neupzigk „1584“. XI, S. 14a.

Kolnicky, Simon. Pragensis. Ord. 3./13. April 1596 f. Gitein. XI, S. 73.

Koppe, Johannes, Meiarensis. Ord. 15. Febr. 1579 f. Gnetsch und Fernsdorff. XI, S. 2a.

Kühne, Elias, Rhagunensis. Ord. 13. März 1597 f. Bröstg. XI, S. 91a.

Kühne, Henricus, Hoymensis. Ord. f. Wörlitz 12. Sept. 1583. XI, S. 11a.

Labini, Georgius, Cozlensis, in civitate Silesiorum Cozli n. Ord. 6. Aug. 1598 f. Chrastecium. XI, S. 122a.

Laelius, Christophorus, Mansfeldensis. Ord. f. Bukau et Grochewitz Aug. 1597. XI, S. 108a.

Langgut, Martinus, Groſse-Veinkensis Francus. Primum Munerstadii. Ord. 21. Okt. 1585 f. oppidum N. Jessnitz. XI, S. 18a.

Lindebergius, Cyriacus, Ascaniensis. Ord. 30. Okt. (Jul.) 1597. XI, S. 113a.

Lossius, Matthaeus, Chemnicensis, natione Misnicus. Ord. f. Elbing 1595. XI, S. 65.

Ludovicus, Christophorus, n. Bernburgae. Ord. 18. Febr. 1599 als Diac. in suburbio Bernburgensi meridionali simul pastor in pago Drobel. XI, S. 128a.

Mandelius, Wolfgangus, aus Chremsmünſter in superiori Austria. Zum Diac. in Danzig ord. 10. Aug. stilo novo, vel ultimo Julii stilo veteri 1603. XII, 26a.

Marchio, Bartholomaeus, Sanderslebiensis. Ord. 8. Okt. 1597 f. Wulkenitz prope Cothoniam. XI, S. 112a.

Martini, Johannes, Dessaviensis. Ord. 4. Okt. 1605 f. Schilo, das erledigt iſt durch Abſterben Nic. Blüchers. XII, S. 44.

Martinus, Michael, Servestensis. Ord. f. Ancona (Vorſtadt Ankuhn u. Zerbſt) 11. Jan. 1582. XI, S. 4a.

Mechovius, Erasmus, n. in oppido Marchiae Osterburgo. Ord. f. Güſten 16. Dez. 1598. XI, S. 126a.

Meier, Johannes, Servestae natus. Ord. 7. April 1594 f. Wörpen, Walsdorf ac Melmsdorf. XI, S. 63a.

Meihendorff, Georgius, geb. in Ankuhn bei Zerbſt. Ord. f. Straguth und Mühro 20. März 1597. XI, S. 98a.

Meinike, Joannes, Meringensis. Ord. 20. März 1597 (Jul.) f. Throndorff. XI, S. 97.

Melissaeus, Wenceslaus, Lunaeus. Ord. z. Diaconus Kuttebergensis 27. Maji 1605. XII, S. 36a.

Mentz, Johannes, Sehusensis Marchicus. Ord. f. Ballenſtedt 1598. XI, S. 121a. (Vgl. Duncker, Anh. Bek. St., S. 181 u. 223.)

Mollerus, Daniel Suebosiensis Silesius. Ord. f. Zabern 26. Aug. 1593. XI, S. 62.

Mucius, Johannes, Servestanus. Ord. 30. Okt. (Jul.) f. Strinum und Zernitz. XI, S. 114a.

Müllerus, Jacobus, Dessaensis. Ord. 3. Mai (Jul.) 1601 f. Alfendorf. XII, S. 11ª.

Mumenius, Daniel, Servestensis. Ord. 27. Febr. Ao 1578 f. Neiendorf prope Stasfurdum. XI, S. 1, Nr. 1.

Ohme, Andreas, aus Coswig. Ord. 22. April 1585 f. Senst et Bultzick. XI, S. 16.

Papa, Petrus n. in p. Rieder. Für Schilau ord. 24. Dez. 1598. XI, S. 127ª. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 187 u. 222.)

Peschelius, Andreas, Cosobicius. Ord. 22. April 1585 f. Bura et Klicken. S. 16ª.

Phaeton, Gallus, natus in pago Bohemiae Salana dicto. Zum Diac. in Gitschin ord. 1592 die S. Matthaei Evangelistae. XI, S. 50.

Pobritius, Johannes, Bitterfeldensis. Ord. 20. Febr. 1586 f. Honsdorf. XI, S. 21ª.

Praetorius, Ernestus, Coswiga nat. Ord. 14. Dez. 1595 f. Diac. Coswig. XI, S. 72.

Praetorius, Johannes, Cosobicensis. Ord. f. Senst et Pultzigk 6. Oft. 1586. XI, S. 26.

Preil, Joannes, Leisnicensis. Ord. 27. Febr. 1578 z. eccl. Lusoviensi et Mühlstorfiensi. XI, S. 2.

Radda, Matthias, Bohemiae. Ord. 31. Mai 1598 f. Gitschin. XI, S. 120.

Regulus, Christophorus, Laubensis. Ord. 1583 f. Dürrnholz. XI. S. 7ª.

Reuterus, Stephanus, natus Servestae. Ord. f. Worpzig atque Frans 24. Aug. 1585. XI, S. 17.

Rothe, Matthaeus, Dessaviensis. Ord. f. Hatzekerode 22. April 1597. XI, S. 103ª. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 219.)

Schröterus, Andreas, Aldenbergensis natione Misnicus. Ord. 1. Febr. 1593 als Subdiac. et Ludirector Coswigensis. XI, S. 51ª.

Schulzius, Caspar, ex ducatu Vratislaviensi. Ord. f. Bernstadt und Nimpken (Schlesien) 23. Juni 1592 (vet. styli). XI, S. 43ª.

Schubertus, Johannes, Misnicus, n. in pago Reifland. Ord. als Diac. in aede Nicolaitana (Zerbſt). XI, S. 92ª.

Schumannus, Matthaeus, Servestensis. Ord. f. Senst et Pülzig 13. Febr. 1597. XI, S. 86ª.

Schumannus, Petrus, n. Lindaviae. Ord. 23. Febr. 1593 f. Nutha. XI, S. 54ª.

Sebode, Johannes, Ascaniensis. Ord. 13. März 1597 f. Giersleben. XI, S. 90.

Selinius, Joannes, Zatecenus. Vom Guttenberger Presbyterium zur Ord. für ein Pfarramt in republica Zatecensi (f. Vaterſtadt) nach Zerbſt geſchickt u. ord. 29. Juli 1605. XII, S. 38ª.

Sergius, Johannes, Alschlebiensis Anh. Ord. 27. April 1600 f. Wörlitz. XII, S. 5ª.

Seusing, Tobias, n. in pago Thuringiae Sultzbach. Ord. 25. Juni 1590 f. Qualendorf et Hunersdorf. XI, S. 38ª. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 152.)

Spudaeus, Wolgangus, Munerstadensis Francus. Ord. 29. Juni 1601 als concionator Gustensis. XII, S. 16ª.

Sswiha, Joannes, Dobrovicensis. Ord. 2./12. Oft. 1603 f. Diac. in Guttenberg. XII, S. 28.

Stephani, Carolus, Hordorffensis in Episcopatu Halberstadensi. Ord. 23. Nov. 1600 f. Oſter-Neoburg. XII, S. 8ª.

Stoll, Georgius, Sanderslebensis. Ord. 23. April 1597 f. Schackenſted. XI, S. 100.

Streso, Adamus, Servestae n. Ord. f. Diac. Balnstediensis. Aug. 1597. XI, S. 110. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 131.)

Streso, Johannes, Sohn des Prof. Clemens Streso in Zerbſt. Ord. 24. Nov. 1593 f. Milstorf et Luso. XI, S. 52ª. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 124.)

Streso, Zacharias, Bruder des Vorigen. Ord. f. Ragun 28. Nov. 1596. XI, S. 84.

Sturmius, Thomas, Bohemus, n. in oppido Wittinga. Ord. 21. Sept. 1592 f. Hradna. XI, S. 49.

Suerinus, Joachimus, n. in oppido Soltquella. Ord. f. Wolffen 10. Nov. 1580. XI, S. 3.

Teichmann, Christophorus, n. in pago Oschmersleben. Ord. 13. Febr. 1597 f. eccl. Oschmerslebensis. XI, S. 88a.

Thandarius, Vencesilaus, Biloviczenus Moravus. Ord. 28. Oft. 1600 f. eccl. Wesseliana. XII, S. 7.

Theopoldus, Johannes, Hilpershusiae n., Franciae orientalis. Ord. 2. Jan. 1597 z. Diac. ad D. Barth. in Zerbſt. XI, S. 85a. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 207.)

Vogit, Bartholomaeus, Neundorffensis. Ord. Jud. 1578 f. Coswig. XI, S. 1a. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 235.)

Vojacius, Daniel, Guttembergensis Boemus. Ord. Cantate 1597, „a senioribus, qui ad districtum Brenensem pertinent ad ministerium vocatus". XI, S. 103.

Wagenknecht, Petrus, Servestae n. Ord. f. eccl. Hatzkerodensis die Barth. anni 1591. XI, S. 40. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 117.)

Walstorpius, Daniel, Servestae n. Ord. d. Joh. Bapt. ao 1586 f. Lusow et Milsdruph. XI, S. 25.

Wilhelmus, Joannes, Dessaensis. Ord. f. Wedelitz 1. April 1593. XI, S. 56a.

Wilhelm, Nicolaus, Walhusanus Thuringus. Ord. 11. Febr. 1598 f. ecclesia domestica in nova arce Asseburga. XI, S. 117.

Wilhelmus, Sebastianus, n. Dessaviae. Ord. f. Bistorff, Trebichov, Würflou et Elsdorff 16. Jan. 1589. XI, S. 35.

Wirkerus, Philippus, Bernburgensis. Ord. 24. Oft. 1596 f. Ludimoderator et Subdiac. in templo Coswigensi. XI, S. 80.

Woldenbergius, David, n. Servestae. Ord. 21. Nov. 1596 f. Jeßnitz. XI, S. 82a.

Wolfius, David, n. Servestae. Ord. 13. März 1597 f. Luso et Mielstorf. XI, S. 94a.

Wormlitius, Joachimus, Servestanus. Ord. 1583 f. eccl. Lindaviensis. XI, S. 10a.

Wultze, Johannes, Kembergensis. Ord. 3. Oft. 1585 f. Osterneumburg. XI, S. 18. (Vgl. Duncker, Bek. St., S. 124.)

Zehl, Martinus, n. Servestae. Ord. 27. April 1600 als praeco ad D. Barthol. in Zerbſt. XII, S. 4a.

Ziegera, Joachimus, n. in oppido Lindaw. Ord. 26. Juli 1593 f. Ratho, Dießen und Ragöſen. XI, S. 57a.

Zimmermann, Daniel, n. in pago Neckholz prope Servestam. Ord. 13. März 1597 pr. superioris et inferioris Lepto. XI, S. 95a.

Zising, Johannes, Wörlicensis, Ord. f. Cörmigk, Weindorf et Gerlbock. XI, S. 42.

Zwalingius, Elias, Moſsoviensis Pannonius. Ord. 31. Jan. 1602 Diac. Ostroviensium. XII, S. 17a.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen zum Briefwechsel der Reformatoren.

Von

D. Knaake.

I.

Melanchthon an Christoph Hoffmann den 2. Januar 1540.

Christoph Hoffmann aus Ansbach, Pfarrer in Jena, entwickelte um das Jahr 1540 eine nicht unbedeutende literarische Thätigkeit. So erschienen von ihm im Februar 1540 „De poenitentia commentariorum libri tres", ein umfangreiches Werk, zu welchem Melanchthon ein allgemeines Vorwort an den Leser und ein — im Druck als von Johann Brentz herrührend bezeichnetes — besonderes Widmungsschreiben an Gregor Brück verfaßte, vgl. Corp. Ref. IV, Sp. 1059 ff. In jene Zeit nun gehört auch Melanchthons Brief an Christoph Hoffmann, mit dem Datum „2. Januarii", den Bretschneider im Corp. Ref. V, Sp. 281 f. zuerst veröffentlicht hat.

Bretschneider hat das Jahr, welches in seiner Quelle nicht steht, aus dem Inhalt des Briefes zu bestimmen gesucht. Es sind zwei Stellen desselben, auf die er sich für 1544 stützt.

Zunächst macht er Melanchthons Angabe geltend: „Argentinae recuditur commentarius in Romanos", und bezieht sie auf den Straßburger Druck des genannten Kommentars von 1544. Es

könnte auf die Auffassung des Wortes „recuditur“ ankommen, ob von dem Wiederabdruck überhaupt oder von einem solchen an dem bezeichneten Orte. Bretschneider folgt, wie es scheint, der letzteren. Aber da der Kommentar schon 1540 zweimal in Straßburg die Presse verlassen hat, im März und im September, was berechtigt dazu, hier die Ausgabe von 1544 anzunehmen? Hält man dagegen die gewöhnliche Bedeutung von „recudere“ fest, so handelt es sich um einen Nachdruck oder eine neue Ausgabe, wo auch immer entstehend. Nun ward Melanchthons neubearbeiteter Kommentar zum Briefe an die Römer in Wittenberg März 1540 im Druck vollendet, aber während desselben wanderten die Aushängebogen, zum Teil wenigstens von Melanchthon selbst gesandt, nach Straßburg in Kraft Müllers Offizin, so daß das Werk im gleichen Monat auch dort erscheinen konnte, vgl. Corp. Ref. III, Sp. 896 und 876. Unser Brief ist vor beendetem Nachdruck geschrieben; demnach muß er in das Jahr 1540 gesetzt werden.

Den anderen Grund für 1544 findet Bretschneider in der Erwähnung eines Buches von Joachim Vadian, welches er jenem Jahre zuweist. „De libro Vadiani“, schreibt Melanchthon, „scito, eum Zwinglii sententiam defendere, et colligit in causa non longa multas coniecturas. Est enim volumen, quod ante annum percurri“, und Bretschneider bemerkt dazu: „Videtur esse liber Vadiani adversus Schwenckfeldium. Vid. epist. ad Vadianum infra d. 6. Jul. huius anni.“ Allein gegen Schwenckfeld hat Vadian schon 1540 geschrieben, und überdies wird in unserem Briefe der Inhalt der Schrift Vadians inbezug nicht auf Schwenckfeld, sondern auf Zwingli bestimmt; sie handelt also wohl vornehmlich vom Abendmahl. Offenbar hatte Hoffmann eine Anfrage darüber an Melanchthon gestellt, und Melanchthon, der sie vor einem Jahre gelesen hatte (ante annum percurri), antwortete ihm darauf. Erschienen muß sie spätestens vor Jahresfrist sein, sie kann aber auch schon früher die Presse verlassen haben. Demnach wird entweder zu denken sein an Orthodoxa et erudita D. Joachimi Vadiani epistola, qua hanc explicat quaestionem, an corpus Christi propter coniunctionem cum verbo inseparabilem alienas a corpore conditiones sibi sumat, Tiguri

1539, oder noch eher an J. Vadiani aphorismorum libri sex de consideratione eucharistiae &c. Tiguri 1536. Ein ſicherer Schluß auf das Jahr der Abfaſſung unſeres Briefes läßt ſich alſo daraus nicht ziehen.

Es kann aber ein zweifelsfreier Beweis für 1540 geführt werden. Am 30. Auguſt 1539 ſchickte Kurfürſt Johann Friedrich von Sachſen an Luther handſchriftlich eine exegetiſche Arbeit Chriſtoph Hoffmanns und forderte ein Gutachten über die Zuläſſigkeit des Drucks derſelben (Burkhardt, Luthers Briefwechſel, S. 328). „Vns hat itzt", heißt es in dem kurfürſtlichen Schreiben, „der wirdige, vnſer auch lieber andechtiger Er Chriſtof Hofman, pfarrer zu Jene, ein lateiniſchen Kommentarien vber die epiſtel S. Pauls an Titus zugeſtellet, daß es mochte beſichtiget vnd im druck bracht werden . . . ſo iſt vnſer gnediges begern, Jr wollet den itzigen prediger in vnſer ſtiftkirchen daſelbſt [zu Wittenberg] ern Jorgen Meyer ſolchen commentarien mit vleys durchgehen vnd Euch davon relation thun laſſen, ſonderlich in den puncten, ſo etwan vor andern bedencken haben mochten, vnd uns darnach das buchlein ſambt Euern bedencken doruber vnd ob es in druck zu geben oder nicht, vfs förderlichſt widerumb anher ſchicken." Luther ließ Melanchthon Einſicht von dem Kommentar nehmen; dann erhielt ihn Georg Major zur Begutachtung. Hoffmann, dem die Zeit zu lang werden mochte, erkundigte ſich bei Melanchthon nach dem Geſchick ſeiner Arbeit, und dieſer gab ihm in unſerem Briefe darüber Auskunft. Dies erhellt aus dem Anfange desſelben: „Legi bonam partem commentarii tui in Paulinam epistolam et iudicavi dignam esse editione. Postea codex est traditus Georgio Maiori: apud hunc adhuc esse arbitror. Lutherus nondum respondit principi: credo, quia nemo admonuit." Angeregt durch Hoffmanns Anfrage, betrieb jetzt Melanchthon die Rückgabe des Kommentars an ſeinen Verfaſſer. Schon am 4. Januar 1540 (Corp. Ref. IV, Sp. 1059) konnte er ihm ſchreiben: „Nuntius portat commentarium ad Titum, quem probat Lutherus", und riet ihm zugleich, ihn dem Peter Brubach zum Druck zu übergeben, aus deſſen Preſſe er denn auch im März 1541 hervorgegangen iſt unter dem Titel: „Commentarii in epistolam Pauli Apostoli

ad Titum, in quibus agitur copiose de universa doctrina Christiana et de corrigendis abusibus, qui in Ecclesiam, conniventibus episcopis et doctoribus, irrepserunt. Autore Christophoro Hofman. Francofurti ex officina Petri Brubacchii mense Martio anno M.D.XLI.“ Die vorstehende Darlegung zwingt zu der Annahme, daß unser Brief am 2. Januar 1540 verfaßt ist.

II.

Nikolaus Gerbel an Luther 1526 und 1528.

Neuerdings ist die Korrespondenz der Reformatoren mit ihren Freunden nicht wenig aus dem Thesaurus Baumianus in Straßburg bereichert worden. Aus ihm hat Kolde für seine „Analecta Lutherana“, aus ihm Enders für „Luthers Briefwechsel“ reichlich geschöpft. Dadurch treten u. a. auch die Beziehungen des Nikolaus Gerbel zu den Wittenberger Theologen in ein bedeutend helleres Licht [1]). Allein in den genannten Werken werden sie durch falsche Datumsbestimmungen bei einigen der mitgeteilten Schriftstücke verdunkelt. So gehören z. B. zwei der Briefe Gerbels an Luther, welche Kolde und Enders unter dem Jahre 1527 geben, einer andern Zeit an.

Den ersten derselben setzt Kolde, Anal. Luth. S. 85 ff., „1527 c. Ende März“; Enders, Luthers Briefw., Bd. VI, S. 37 ff., vermutet „den 2. April 1527“. Kolde verrät uns nicht, worauf er sich stützt. Enders beruft sich auf Gerbels Tagebuch, wo es (vgl. Baum, Magistrat und Reformation in Straßburg, S. 168) heiße: „Martis [post Laetare] scribo Luthero.“ Aber kann solch ein einfacher Vermerk bei so lebhaftem schriftlichen Verkehr, wie er zwischen Gerbel und Luther bestand, ohne nähere Andeutung des Inhalts wohl die Abfassungszeit eines datumslosen Briefes „genau bestimmen“? Nur zur Bestätigung eines aus dem

1) Gerbels treues Halten zu Luther und dessen Sache, das sich in seinen Briefen an die Wittenberger Theologen bekundet, verdächtigt freilich Baum, Capito und Butzer, S. 330, dahin, als habe er sich berufen gefunden, den Wittenberger Agenten und Zuträger zu machen, und Kolde und andere haben ihm darin beigepflichtet.

Inhalt schon gewonnenen Ergebnisses könnte er dienen. Vermutlich haben beide Forscher hauptsächlich an folgende Stelle des Briefes gedacht: „Saepe te hortatus sum, libellum ederes testem fidei atque sententiae tuae post illorum [der Tropiarier und Spiritisten, d. h. derer, welche die Worte der Einsetzung des Abendmahls tropisch und nur geistlich deuteten] volumina", und da nun Luthers Schrift „Daß diese Worte Christi ‚Das ist mein Leib ꝛc.' noch fest stehen, wider die Schwärmgeister", in welcher Gerbels Wunsch erfüllt wurde, Ende März 1527 erschien (s. Köstlin, M. Luther, 3. Aufl. II. S. 88), so haben sie unsern Brief der gleichen Zeit zugewiesen. Näher hätte es doch gelegen und natürlicher wäre es gewesen, wegen jener Mahnung Gerbels Brief entsprechend früher abgefaßt zu denken. Darum verdient auch Herminjard, Correspondance des réformateurs II, 1, der den Anfang des Jahres 1527 annimmt, den Vorzug vor Kolde und Enders. Allein wir haben sicheren Grund [1]), noch weiter zurückzugehen. Gerbel schreibt gegen den Schluß hin: „Hervagius cum intelligeret, me tibi scripturum, rogavit, nomine suo orarem te, quia in manibus habeat commentarios tuos Postillae versos in linguam latinam eiecturusque sit omnia quae tua non sunt, ut tu praefatione libellum insignires fulciresque authoritate nominis tui. Tu quod tibi faciendum esse putaveris, fac quaeso. Vellem gratificari posse amico." Daß hier Butzers lateinische Übersetzung der Kirchenpostille Luthers gemeint ist, unterliegt keinem Zweifel. Sie erschien bei Johann Herwagen in Straßburg, und zwar Primus tomus am 1. Februar 1525, Secundus tomus im März 1525, Tertius tomus im März 1526 und Quartus tomus im Juli 1526 (s. F. Mentz, Bibliographische Zusammenstellung der gedruckten Schriften Butzers, Straßburg 1891, S. 107 f.). Vergleicht man nun Luthers Brief

1) Nicht geltend machen kann ich, weil mir die Hilfsmittel zur Feststellung fehlen, Enders' Angabe in Anm. 5, daß die verwitwete Herzogin Margarete von Alençon sich am 24. Januar 1527 mit Heinrich II. von Navarra wieder vermählt habe; denn ist dies Datum richtig, so muß ja unser Brief vorher geschrieben sein, da sonst Gerbel darin die regina Navarrae gewiß nicht mehr bloß als ducissa Alegoniae [Alençoniae] bezeichnet hätte.

an Herwagen vom 13. September 1526 (s. Enders, Luthers Briefw. V, S. 384 ff.), worin Butzers Verfahren namentlich bei dem vierten Tomus so bloßgestellt wird, wo Luther von Herwagen fordert, daß er, wenn dieser Tomus neu herausgegeben würde, dies sein Schreiben demselben vorsetze oder anfüge, damit es ein antidotum gegen Butzers Vorrede sei, so erkennt man leicht, daß Gerbels Brief an Luther vor dem Luthers an Herwagen geschrieben sein muß, und es ist nicht zu begreifen, wie sich Kolde und Enders dies Bestimmungsmoment haben entgehen lassen können. Wir werden unsern Brief also nicht nach dem Erscheinen des vierten Tomus im Juli 1526 setzen dürfen.

Den andern Brief Gerbels, welchen ich zu besprechen habe, giebt Kolde, Anal. Luth., S. 87 ff., unter „1527 Ende Mai"; Enders, Luthers Briefw. VI, S. 58 ff., stimmt ihm bei und weist die Annahme einer späteren Zeit, nämlich des Jahres 1529 in der Schadäusschen Sammlung, aus der ihn der Thesaurus Baumianus entnommen hat, und des Februar 1529 bei Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß I, S. 320, zurück. Für ihre Ansicht machen Kolde und Enders lediglich den Satz geltend „Posteaquam Antischwermerus tuus huc pervenit, varia iudicia suborta", und deuten ihn auf Luthers oben schon erwähnte Schrift „Daß die Worte Christi ꝛc. noch fest stehen". Es ist nicht zu leugnen, daß der Zusatz auf deren Titel „wider die Schwärmgeister" zu der Annahme verführen konnte, unter dem Antischwermerus sei sie zu verstehen. Allein stimmen die übrigen Angaben des Briefes damit? Da heißt es gleich darauf, indem die varia iudicia inhaltlich näher bezeichnet werden: „Hedio pro concione clamavit, non plurimum dissidere vos [Luther einerseits, Zwingli und Ökolampadius anderseits], legendum secundum quaternionem, illic inveniri concordiae semina." Es dürfte schwer halten, im zweiten Bogen der genannten Schrift Luthers nur eine Spur von solchen „Keimen der Eintracht" zu finden; selbst die Augen eines einigungsfreudigen Hedio können sie da nicht entdeckt haben. Dagegen beginnt der zweite Bogen der Schrift „Vom abendmal Christi, Bekendnis. 1528" mit einem Erbieten Luthers, welches dahin gedeutet werden konnte. Luther sagt dort: „Wo

uns . . . . beweiſet wurde, daß der Text ‚Das iſt mein Leib' nicht leiden könne, daß ich anderswo ſpreche ‚Im Abendmahl iſt Chriſtus Leib', ſo ſind wir bereit und wöllen widerruft haben, daß nicht alſo zu reden ſei, ſondern ſchlecht und einfältig ‚Das iſt mein Leib', wie die Worte daſtehen." Daß aber Luthers „Bekenntnis vom Abendmahl" auch Antischwermerus genannt werden konnte, ergiebt der Inhalt desſelben, und Gerbel ſelbſt hebt alle Bedenken inbetreff des Ausdrucks, da er die von ihm gemeinte Schrift weiterhin ausdrücklich als Luthers Confessio bezeichnet; er berichtet nämlich unter den varia iudicia zuletzt darüber: „Bucerus pro animi sui candore confessionis tuae locum unum, ubi etiam impium manducare Dominicum corpus fateris, multa cum iracundia primoribus aliquot ostendit veluti rem multo maxime blasphemam." Ob nun zwar auch in der Schrift „Daß dieſe Worte Chriſti ꝛc. noch feſt ſtehen" eine Stelle vorkommt, wo Luther die Meinung ausſpricht, daß „die Gottloſen im Abendmahl den Leib Chriſti mit dem Munde, ohne Herzen, allein leiblich und nicht geiſtlich eſſen" (Erlang. Ausg. 30. Bd., S. 87), ſo mochte ſie Butzer dort überſehen haben, und erſt in der ſchrofferen Faſſung im „Bekenntnis vom Abendmahl" fiel ſie ihm auf; hier nämlich heißt es: „Die andern [Heißelworte] ſind, da der Glaube nicht wird mit eingebunden, als im Abendmahl ‚Nehmet, eſſet'; denn hie auch die Unwürdigen und Ungläubigen eſſen Chriſtus' Leib, wie auch Judas und viele der Korinther thäten" (Erlang. Ausg., 30. Bd., S. 180). Auch in einem Schreiben an Öcolampadius im April 1528 hebt Butzer noch hervor, daß Luther im „Bekenntnis vom Abendmahl" lehre, non credentibus adesse corpus Christi. Nach allem kann unſer Brief erſt einige Zeit nach dem Erſcheinen von Luthers „Bekenntnis ꝛc.", welches im März 1528 ausgegangen war (ſ. Köſtlin, Martin Luther, 3. Aufl., Bd. II, S. 104), verfaßt ſein. Beſtätigt wird dies Ergebnis durch einen Satz darin, dem Kolde und Enders ſeltſamerweiſe keine Beachtung geſchenkt haben. Gerbel ſchreibt: „Jam vero, postquam Principes tui adversus Episcopos armavere militem, mirum silentium, nulla eucharistiae mentio." Daß damit auf die ſogen. Packſchen Händel hingewieſen wird, iſt klar. Nun ſchloſſen aber in dieſer

Sache Johann von Sachsen und Philipp von Hessen ihr Schutzbündnis erst am 9. März 1528 [1]), und es dauerte eine geraume Weile, ehe die Kunde davon nach Straßburg kam. Noch am 20. Mai schrieb Öcolampadius an Zwingli (Zwinglii opp. ed. Schuler & Schulthess VIII, S. 190): „De Hesso et Saxonibus, quid moliantur, incertum. Ita varia narrantur." Hierdurch scheint die Zeitgrenze für unsern Brief bestimmt zu sein, über welche nicht zurückgegangen werden darf; anderseits begrenzt ihn Luthers Antwort darauf vom 28. Juli 1528 (De Wette III, S. 363 f. und Enders, Luthers Briefw. VI, S. 312 f.). Luther sagt hier: „Buceri nequitiam satis ac plus quam satis antea novi, mi Gerbeli, ut non mirum sit, si meum (quem allegat) sermonem contra me instituat, in quo, Augustini sententiam secutus, loquutus fui de carne Christi non contra sed pro sacramento." Enders hat richtig erkannt, daß Luther darin auf einen Brief Gerbels Bezug nimmt, hält denselben aber für verloren und führt zum Belag für die Äußerungen des Reformators darin über das Fleisch Christi dessen Schriften „Daß diese Worte Christi ꝛc. noch fest stehen" und „Bekenntnis vom Abendmahl" an. Doch entspricht deren Charakter dem Begriff „Sermon"? Kolde und Enders vermochten den Brief nicht nachzuweisen, auf den Luther sich bezieht, weil sie ihn zeitlich falsch bestimmt hatten; es ist der unsere. Gerbel hatte in ihm dem Reformator mitgeteilt: „Cum nostri doctrinam tuam populo suspectam reddere conati sunt et a sententia tua subducere, Bucerus, ni fallor, pro concione contraria te de eucharistia docuisse asseveravit .... locum ‚Caro nihil prodest' [2]) de Christi carne intelligendum, diversum vero in libris adversus Zwinglium editis. Ego vero singulari in te amore meo coepi sollicitus esse cogitareque,

1) Siehe Hilar Schwarz, Landgraf Philipp von Hessen und die Packschen Händel (Leipzig 1884), S. 29 ff.

2) Enders liest „Quo nihil prodest", ohne Koldes bessere, oben festgehaltene Lesart zu erwähnen. Auf welchen Sermon sich Butzer bei seiner Behauptung eines Widerspruchs in Luthers Ansichten vom Abendmahl stützen könnte, lasse ich hier unerörtert.

si forsan locum pro more suo corrupissent. Per omnia bibliopolia curro, sicubi Witebergensem librum reperire possem: quo tandem nacto verba se habent, ut in adiecta cedula enotavimus. Intelliges sine dubio, quo astu, qua fraude, quibus offuciis utatur pessimus ille atque infelicissimus Sathan.“ Auf dies hier geschilderte Treiben Butzers blickt Luther in seinem Briefe zurück, und es macht ganz den Eindruck, als sei derselbe nicht lange nach Empfang des Gerbelschen geschrieben; letzterer muß daher wohl in den Juni 1528 gesetzt werden [1]).

III.

Melanchthon an Justus Jonas den 28. Oktober 1527.

Nicht selten finden wir in der Geschichte wiedergekehrte Ereignisse bei der Urkundenbestimmung verwechselt und dadurch in den Verlauf des Lebensganges einzelner oder der Entwickelung einer Zeit Verwirrung gebracht. Für den ersteren Fall bietet uns ein Beispiel der Brief Philipp Melanchthons an Justus Jonas, welchen Bretschneider im Corp. Ref. II, Sp. 958 ff. unter dem 28. Oktober 1535 mitgeteilt und Kawerau im Briefwechsel des Justus Jonas I, S. 233 unter demselben Datum belassen hat. Es wird darin die bereits vollzogene Übersiedelung des akademischen Lehrkörpers der Universität Wittenberg und somit auch ihrer Schüler nach einer anderen Stadt vorausgesetzt. Jonas hat sich nach den dortigen Verhältnissen bei Melanchthon erkundigt und seine Neigung, sich ebenfalls dahin zu begeben, ihm mitgeteilt. Hierauf giebt ihm Melanchthon zunächst ausführliche Auskunft und läßt dann Nachrichten über andere Dinge, namentlich über eine kursächsische Gesandtschaft an Kaiser Karl V., folgen.

1) Daß der von Gerbel als Überbringer bezeichnete Christophorus Christoph Lasius sei, wie Enders anmerkt, scheint mir höchst fraglich. Die Worte, mit welchen Gerbel in einem anderen Briefe an Luther (Enders, Luthers Briefw. VI, S. 83) den Lasius empfiehlt, deuten doch ein noch innigeres Verhältnis beider zu einander an. Vielleicht haben wir in dem Christophorus unseres Briefes den Christoph Mathias aus Straßburg, der im Sommer 1528 in Wittenberg immatrikuliert ward (Alb. acad. Viteberg. ed. Förstemann p. 134).

Konnte der erste Teil des Briefes nur auf die Verlegung der Universität Wittenberg nach Jena bezogen werden, so mußten die Angaben im zweiten geprüft werden, ob sie zu der vom Jahre 1527 oder der vom Jahre 1535 stimmten. Bretschneider hat ohne weiteres die letztere angenommen, und Kawerau ist ihm darin gefolgt. Auf eine Begründung seiner Ansicht hat sich keiner von beiden eingelassen, und doch lag die richtige Entscheidung nicht so fern.

Bedenken gegen 1535 hätte schon erregen sollen, daß die Gesandtschaft nach Spanien gegangen, dort vom Kaiser persönlich empfangen war und erst Ende Oktober zurückkehrte; denn Karl V. ist vom 3. Juni 1535 bis Weihnachten 1536 gar nicht in Spanien gewesen, und wäre sie vorher vom Kaiser abgefertigt worden, wozu hätte sie dann fünf Monate auf ihrer Rückreise zugebracht? Melanchthon hatte seine Kunde von dem Verlauf der Gesandtschaft durch einen aus ihrem Gefolge selbst erhalten, und danach berichtet er: „In Hispania Germani sunt in maximo odio propter captam Romam.“ Es konnte freilich solcher Haß schon Jahre alt sein; aber die Notiz erscheint bei Melanchthon doch mehr als Erinnerung an ein noch frisches Ereignis und nötigte daher, da die gemeinte Einnahme Roms im Mai 1527 stattfand, eher an dies Jahr als an 1535 zu denken. Von der Annahme des Jahres 1535 hätte auch abmahnen können die Erwähnung des Ulrich Pinder, der bei der Gesandtschaft beteiligt war; denn dieser lebte seit 1531 in seiner Vaterstadt Nürnberg als Advokat, obgleich das Gebiet der Möglichkeit umfassend genug ist, um den Fall zu setzen, er sei trotzdem vom kursächsischen Hofe dazu aufgefordert worden.

Den vorgeführten Bedenken gegen 1535 füge ich jetzt die entscheidenden Gründe für 1527 an.

Melanchthon schreibt in unserem Briefe: „Mitto tibi Eobani hymnos aliquot“, und an Joachim Camerarius den 23. Oktober 1527 (Corp. Ref. I, Sp. 921): „Ages ei [Eobano] meis verbis amplissimas gratias, quod edidit illos a se factos psalmos.“ Es liegt nahe, beide Äußerungen für gleichzeitig zu nehmen. Vom Jahre 1535 kennen wir keine Ausgabe versifizierter

Pſalmen oder Hymnen des Eoban Heß, wohl aber erſchien 1527 von ihm: „In hypocrisin vestitus monastici ἐκφωνήσεις. Psalmi IIII ex David. carmine redditi. Norimb.“ ſ. Krauſe, Helius Eobanus Heſſus II, S. 31.

Ferner berichtet Melanchthon: „Gallorum rex dicitur tenere Genuam ac prorsus sibi promittere Italiae imperium.“ In einem mir vorliegenden Schreiben vom 4. Oktober 1527 (v. Scheurlſches Familienarchiv in Nürnberg) heißt es: „Mann ſchreibt von Validolith, das der großcantzler an hoff komen ſei, den 2. Septembris, vnd die mer pracht hab, das Genua verlorn ſei, des ſich der kaiſer ſo hart erzurnt, das er des Franzoſen potſchafft vom hoff abgeſchaffen vnd weg iagt, welche ſampt der Engliſchen potſchafft ſo verr gehandelt, das ſi einen frid Zuerlangen verhofft haben.“ Jedenfalls ſtützte ſich Melanchthon bei ſeiner Mitteilung auf eine Nachricht gleichen Inhalts. Vgl. noch W. Robertſons Geſchichte Karls V. überſetzt von J. A. Remer, 3. Aufl., II, S. 471.

Aller Zweifel wird endlich dadurch gehoben, daß die erwähnte Geſandtſchaft wirklich 1527 ſtattgefunden hat. Nach dem Tode Kurfürſt Friedrichs des Weiſen 1525 hatte deſſen Bruder Johann den Kaiſer um den Empfang der Lehen gebeten; dieſer aber erklärte, daß die Sache bis zu ſeiner Ankunft im Reich in Ruhe gelaſſen werden ſollte. Darüber vergingen zwei Jahre, und Johann ſah ſich genötigt, aufs neue darum anzuhalten. Zu dem Behufe ſchickte er 1527 ſeine Räte Georg von Minckwitz und Ulrich Pinder nach Spanien. Die Geſandten trafen den Kaiſer zu Valladolid. Ihr Auftrag ging dahin, um die Belehnung, wozu ſie mit Vollmacht verſehen waren, oder um Kommiſſion ans Reichsregiment entweder zur Reichung der Lehen oder wenigſtens zur Erteilung eines Indults anzuſuchen. Sie erhielten auf ihr Anbringen den Beſcheid, daß die Belehnung in Spanien zu vollziehen dem Kaiſer jetzt ungelegen ſei; doch ward ihnen für den Kurfürſten ein unter dem 16. Auguſt 1527 ausgefertigtes kaiſerliches Belehnungsindult auf zwei Jahre zugeſtellt. Siehe J. J. Müller, Hiſtorie von der evangeliſchen Stände Proteſtation und Appellation, S. 467 ff. Hiernach konnte Melanchthons Gewährsmann, nach der Antwort des

Kaisers gefragt, allenfalls sagen: „[Caesarem] ea concessisse, quae postulata sunt."

Unser Brief ist nach allem vom 28. Oktober 1527.

IV.

Melanchthon an Joachim Camerarius den 23. Oktober 1527.

In dem Vorstehenden habe ich Melanchthons Brief an Joachim Camerarius Corp. Ref. I, Sp. 919 ff., Nr. 487 als vom 23. Oktober 1527 angezogen. Die Quelle, aus welcher ihn Bretschneider im Corp. Ref. entnommen hat, Liber continens epistolas Ph. Melanchthonis scriptas ad Joach. Camerarium, Lips. 1569, S. 111 ff., bietet das Datum „X. Calend. Novembris", aber unter dem Jahre 1528. Den Irrtum inbetreff des Jahres hat schon Bretschneider mit Hinweis auf Luthers Schreiben an Melanchthon vom 27. Oktober 1527 (De Wette III, S. 214 ff.) berichtigt, jedoch den Tag in „X. Calend. Januar." geändert und dann noch falsch ihn als „20. Dezember" aufgelöst. Für die Vornahme der Änderung verweist er auf seine Annales vitae Melanchthonis; hier aber, Corp. Ref. I, S. CLVIII, hat er die äußerste Verwirrung angerichtet, indem er Melanchthons Anwesenheit zu Torgau im September dieses Jahres in Abrede stellt. Behalten wir das ursprünglich bezeugte Datum „X. Calend. Novembris" bei, so ergiebt sich für unsern Brief der 23. Oktober 1527 als Zeit der Abfassung, und damit stimmen alle Angaben darin, die wir nachzuprüfen vermögen.

Dies Datum hat A. Brecher (Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1872, S. 371 ff., Anm. 55) bereits richtig wiederhergestellt, irrt aber in anderen Punkten. Melanchthon schreibt in unserem Briefe: „Fui Torgae proximo mense." Gemeint ist seine Zusammenkunft mit Luther und Bugenhagen zu Torgau behufs Beratungen über die Visitation der Kirchen. Brecher setzt dieselbe in den Oktober und will proximo mense von dem im Datum „X. Calend. Novembris" mit Namen bezeichneten Monat November aus verstanden wissen; es dürfte ihm jedoch schwer fallen, dafür einen Belag aus Melanchthons Schriften beizubringen. Sodann glaubt

er in dem Briefe Melanchthons an Wenzel Linck Corp. Ref. I, Sp. 894 f., Nr. 467 einen Anhalt gefunden zu haben, Melanchthons Rückkehr von erwähnter Zusammenkunft auf eine Zeit nach dem 9. Oktober 1527 zu setzen. Allein dieser Brief stammt aus dem Jahre 1521 und geht daher natürlich auf ganz andere Verhältnisse, s. Hering, Johann Bugenhagen, S. 164.

Die natürliche Beziehung des proximo mense auf das Datum des Briefes ergiebt, daß die berührte Zusammenkunft im September 1527 stattgefunden hat. Sie scheint schon im August geplant gewesen zu sein, s. De Wette III, S. 211, und wird durch Kurfürst Johanns Schreiben an Luther vom 30. September 1527 (Burkhardt, Luthers Briefw., S. 122) außer Zweifel gesetzt. Vgl. Köstlin, Martin Luther II, S. 30 und Anm. 1 dazu.

V.

Melanchthon an Lazarus Spengler den 23. Oktober 1527.

Durch das eben sicher gestellte Datum rückt ein anderes Schreiben in die rechte Stellung bezüglich der Zeitfolge. In dem jetzt besprochenen Briefe heißt es nämlich (Corp. Ref. I, Sp. 919): „Libellus ille, quem edi postulat Spenglerus, est in aula et, ut opinor, edetur. Quidam alius similis, sed brevior aliquanto, latinus, minime in hoc ut ederetur scriptus, Witebergae me inscio excusus est, quem nihil dubito ad vos pervenisse“; — es handelt sich um den „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum zu Sachsen“ und um die „Articuli, de quibus egerunt per visitatores Saxoniae“. Melanchthons Brief an Lazarus Spengler, welcher Corp. Ref. I, Sp. 921 f., Nr. 488 abgedruckt ist, beginnt: „Joachimus Camerarius scripsit mihi, vos legisse quoddam scriptum, quod excidit mihi in inspectione ecclesiarum nostrae regionis, teque cupere, ut is libellus ederetur. Est autem editus eodem argumento latinus, sed Germanicus est plenior aliquanto: hic est in aula.“ Schon Bretschneider glaubte letzteren dem vorigen gleichsetzen zu müssen und gab ihn dementsprechend

unter dem 20. Dezember; nach vorhin gegebener Darlegung ist aber für ihn der 23. Oktober 1527 anzunehmen.

Melanchthon an Hieronymus Baumgärtner den 23. Oktober 1527.

In diesem Briefe an Spengler vom 23. Oktober 1527 empfiehlt nun Melanchthon den Veit Dietrich bei der Bewerbung um das Kunhoferſche Stipendium [1]) mit folgenden Worten: „Commendavi tibi antea [2]) Vitum Dieterich petentem stipendium, quod nunc Stor habet. Nunc tibi rursus eius adolescentis causam commendo, quem nisi iuveritis fortuna horum temporum abstrahet a studiis, id quod indignissimum esset. Nam et ingenio abundat et brevi tempore magnos in literis profectus fecit magnamque nunc de se spem praebet non vulgaris eruditionis.“ Dasſelbe thut er in ſeinem Briefe an Hieronymus Baumgärtner, der im Corp. Ref. I, Sp. 900 f., Nr. 474 mit dem Datum „fere Oct. 1527“ ſteht: „Pro Vito, filio cuiusdam vestri civis, laboro, ut Senatus urbis vestrae conferat ei stipendium, postquam id Stor reliquerit. Semper cavi, ne quem indignum vestris civibus commendarem. In Vito autem singulare mihi ingenium et singularis eruditio esse videtur, quare si vestro beneficio contigerit ei perdurare in studiis, spero eum ornamento patriae fore aliquando.“ Inhalt und Ausdrücke berühren ſich hier mit dem vorigen Briefe ſo nahe, daß auf gleichzeitige Abfaſſung beider Schreiben zu ſchließen iſt, alſo auch für das letztere der 23. Oktober 1527 als Datum zu gelten hat [3]).

VI.

Luther an Kurfürſt Johann von Sachſen den 27. Oktober 1527.

In dem Briefe Melanchthons an Camerarius vom 23. Oktober 1527 kommt die Angabe vor: „Neapoli, priusquam tuae literae

1) Vgl. unten S. 181, Anm. 1.

2) Vgl. unten S. 181.

3) Da Camerarius, Spengler und Baumgärtner in Nürnberg wohnten,

advenerant, iam erat designatus Pastor.“ Von derselben Angelegenheit schreibt Luther an Kurfürst Johann von Sachsen bei Burkhardt, Luthers Briefw., S. 124: „Magister Philippus hat mir von Ihene geschrieben, ich solte vleys ankeren, E. c. f. g. einen prediger gen der Newstad anzuzeigen vnd nennet auch selbs magister Augustinus Hymel vnd achtet yhn tuchtig daselbs hin.“ Aber das Datum „Sonntags nach Crispini 1527“ ist hier falsch aufgelöst in „1527. 1. Dec.“ und auch Enders, Luthers Briefwechsel VI, S. 142, hat den Fehler übernommen. Der Tag des h. Crispin ist der 25. Oktober und fiel 1527 auf einen Freitag; also muß dies Schreiben auf den 27. Oktober 1527 gesetzt werden.

VII.

Melanchthon an Hieronymus Baumgärtner den 2. April 1526 und an Hieronymus Ebner den 2. April 1526.

Veit Dietrich erhielt „Doctor Kunhofers Stipendium“ [1] „Inn der Ertzney“, das Stör gehabt hatte [2], auf Melanchthons Empfehlung Luciä (13. Dezember) 1527. Daher kann der Brief Melanchthons an Hieronymus Baumgärtner im Corp. Ref. I, Sp. 953 f., Nr. 521 nicht, wie dort angenommen ist, vom 13. April 1528 sein. Melanchthon schreibt darin: „Haeret hic adolescens quispiam Vitus, civis tuus, qui satis feliciter didicit literas, verum non suppetunt porro sumptus studiis et periculum est, ne prorsus ei deserendae literae sint. Nuper adeo accepit, stipendium quoddam apud vos vacuum esse: rogavit, ut suo nomine ad amicos scriberem. Ego vero cum anno superiore Georgii causam, pridem Stori, tam impudenter egerim, non sum ausus hanc suscipere, ne viderer

---

so werden die drei Briefe vom 23. Oktober 1527 mit dem gleichen Boten abgegangen sein.

1) Die Notizen über das Kunhofersche Stipendium habe ich aus dem v. Scheurlschen Familienarchiv in Nürnberg geschöpft.

2) Vgl. oben S. 180.

vestris immodice ineptus, . . . Et tamen vellem adolescenti certe studioso (neque enim dubito meam fidem obstringere) consultum. Gratum feceris, si tu illum commendaveris tuis principibus.“ Zur Bestimmung der Zeit ist darauf Gewicht zu legen, daß Melanchthon schon anno superiore für einen gewissen Georg um ein Stipendium angehalten hatte. Dies Schreiben haben wir in seinem Briefe an Hieronymus Baumgärtner vom 3. Dezember 1524 (Corp. Ref. I, Sp. 686), wo die Worte „Georgius ambit stipendium a Senatu &c.“ sich darauf beziehen. In der That hat „Jorg Mayer“ [Georg Major] das Kunhoferſche Stipendium „In der hailigen geschrift“ Walpurgis (1. Mai) 1525 bekommen. Somit werden wir, da die wenigen noch übrigen Tage des Jahres 1524 nicht zu rechnen sind, auf 1526 hingewiesen. Da nun unser Brief das Datum „postridie *πάσχατος*“ hat, so ist er am 2. April 1526 verfaßt. Dies Ergebnis wird außer Zweifel gesetzt durch Melanchthons Hinweis darin auf einen gleichzeitigen Brief von ihm an Hieronymus Ebner, in welchem er ebenfalls den Veit Dietrich für ein Stipendium empfohlen hätte. Wir besitzen nun noch einen Brief Melanchthons postridie *πάσχατος*, der dem entspricht und Corp. Ref. I, Sp. 791 f., Nr. 374 richtig unter dem 2. April 1526 gegeben ist. Hierin heißt es u. a.: „Non est integrum mihi deesse studiis eorum, qui hic operam dant litteris: quare te per tuam humanitatem rogo, huius adolescentis in conferendo stipendio rationem habeas. Nomen ei est *βίτῳ διετριχ*, si id etiam requiris.“ Zugeschrieben ist der Brief „Optimo viro D. H. *πατρικίῳ Νορικῷ τῷ σῷ* [?] *πατρώνῳ*.“ Das H hat Bretschneider zwar richtig auf einen Hieronymus gedeutet, aber irrig Baumgärtner verstanden; es ist vielmehr Hieronymus Ebner gemeint. Nach der eben angeführten Stelle überschickte Melanchthon diesen Brief mit Veit Dietrich selbst; nach dem Empfangsvermerk erhielt ihn Ebner durch Johann Haffner (Figulus), der vermutlich mit jenem die Reise nach Nürnberg zugleich angetreten hatte. Melanchthons Empfehlung hatte damals noch keinen Erfolg [1]).

1) Vgl. oben S. 180.

VIII.

Melanchthon an Joachim Camerarius den 23. Januar 1528.

Unermüdlich war Melanchthon beflissen, ihm bekannten Studierenden Unterstützungen zu erwirken. Veit Örtel, der von seiner Vaterstadt Winsheim ein Stipendium bezog, wollte noch länger im Genusse desselben bleiben. Um ihm dies zu verschaffen, wandte sich Melanchthon unter dem 23. Januar 1528 (Corp. Ref. I, Sp. 937 f.) um Fürsprache an Hieronymus Ebner und Caspar Nützel in Nürnberg. Dies Datum steht fest. Zugleich hatte er darüber an Hieronymus Baumgärtner geschrieben (Corp. Ref. I, Sp. 936 f.), ob zwar ohne Zeitangabe, doch gewiß an demselben Tage, so nahe berühren sich inhaltlich beide Schreiben. Nun lesen wir im Briefe an Baumgärtner: „*περὶ ἀναβαπτιστῶν* absolvi disputationem, sed non edam, nisi antea Lutherus eam viderit.“ Ebenso schreibt Melanchthon an Camerarius in einem datumslosen Briefe, den Bretschneider im Corp. Ref. I, Sp. 951 f., Nr. 519 „fere 6. April. 1528“ setzt: „Disputationem meam *κατὰ ἀναβαπτιστῶν* absolvi, sed accipiam mecum [ich behalte sie bei mir], ut de ea cum Luthero colloquar.“ Daß die Sachlage inbezug auf die darin angedeutete Schrift dieselbe ist, wie in dem vorher bezeichneten Briefe, ist klar. Außerdem berührt hier Melanchthon auch Veit Örtels Angelegenheit und hebt hervor, daß er über sie an Hieronymus Baumgärtner geschrieben habe. Dies ist offenbar in eben vorher besprochenem Briefe geschehen. Nimmt man nun hinzu, das Camerarius ebenfalls in Nürnberg lebte, so kann man dies Schreiben an ihn auch getrost auf den 23. Januar 1528 setzen.

Nun hat freilich von Druffel in seinem Vortrag über „Die Melanchthon-Handschriften der Chigi-Bibliothek“, 1876, S. 11 f., geltend gemacht und Enders, Luthers Briefwechsel, Bd. VI, S. 110, Anm. 1, ohne Umstände ihm beigestimmt, daß, wenn man diesen Brief an Camerarius mit dem an denselben vom 7. Januar 1528 (Corp. Ref. I, Sp. 935 f., Nr. 501) zusammenbringe und erwäge, daß Melanchthon Corp. Ref. I, Sp. 955, Nr. 523

davon spreche, daß er gegen die Wiedertäufer bereits vor Monaten geschrieben habe, während in dem Briefe an Camerarius Corp. Ref. I, Sp. 951 f., Nr. 519 gesagt sei, daß Melanchthon mit Luther hierüber reden wollte, man geneigt sein möchte, ihn einer früheren Zeit als Nr. 501 zuzuweisen, zumal Melanchthon den Camerarius nicht erst im April [1528] auf seine „nuper" gemachten Mitteilungen über seinen Streit mit Agricola verwiesen haben dürfte: im November [1527] sei Melanchthon an den Hof berufen worden, wie in Nr. 519 erwähnt sei, das Wort „rursus" könne sich auf die frühere Anwesenheit [dort] im März 1527 beziehen.

Hierauf ist zu erwidern: Selbst wenn man den November 1527 als Abfassungszeit annähme, so wäre es doch ungehörig, in dem Satze „Nunc rursus accersor in aulam" das „rursus" bis auf den März zurückgreifen zu lassen, da ja Melanchthons letzte Berufung an den Hof im September stattgefunden hatte: von Druffel scheint die vom Kurfürsten im letzteren Monat veranstaltete Zusammenkunft Melanchthons mit Luther und Bugenhagen gleichwie Bretschneider zu streichen. Was aus „nuper" gegen das im Corp. Ref. gesetzte Datum gefolgert wird, trifft meine Annahme des 23. Januar 1528 nicht im mindesten, da die Sache mit Agricola im Briefe an Camerarius vom 7. Januar (Corp. Ref. I, Sp. 935 f., Nr. 501) erst erwähnt war. Endlich, inbetreff der Schrift wider die Wiedertäufer hat von Druffel die Stellen nicht richtig aufgefaßt: Melanchthon wollte seine vollendete Arbeit nicht in den Druck geben, ehe er nicht mit Luther darüber Rücksprache genommen hätte, und seit er sie begonnen hatte, waren, als sie gedruckt ward, in der That einige Monate verflossen. Also nichts von dem, was von Druffel hervorgehoben hat, hält Stich gegen das von mir angenommene und bewiesene Datum. Es ergiebt sich aber daraus auch, wie unbegründet die Behauptung von Enders a. a. O. ist, daß Melanchthon dem Camerarius hier den Empfang des Briefes Luthers an ihn vom 27. Oktober 1527 melde und eine Abschrift davon schicke; denn die Worte „Epistolam a Luthero accepi hac hora, priusquam tuas literas obsignassem" müssen nun auf ein anderes Schreiben Luthers bezogen werden, da

ja sonst der Brief von Wittenberg nach Jena fast drei Monate gebraucht hätte. Anderseits erhellt, daß nicht mit Seidemann (De Wette-Seidemann, Bd. VI, S. 92, Nr. 2386) daraus auf einen fehlenden Brief Luthers an Melanchthon vom Ende März oder Anfang April 1528 geschlossen werden kann.

IX.

Melanchthon an Joachim Camerarius den 11. November 1527.

Es ist sehr zu bedauern, daß der Briefwechsel des Joachim Camerarius, welchen wir von Professor Nikolaus Müller zu erwarten haben, noch immer nicht hat erscheinen können; man würde vielen Schriftstücken im Corp. Ref. leichter ihre richtige Stelle anzuweisen vermögen. Camerarius führt uns in seiner Ausgabe Melanchthonscher Briefe an ihn (s. oben S. 178) nur zu oft durch seine Daten irre. So hat er das Schreiben Melanchthons Corp. Ref. I, Sp. 1007 f., Nr. 558 unter dem Jahre 1528 gegeben, und Bretschneider hat dasselbe beibehalten. Im Datum finden wir nur „III. Id. Novemb.“, was Bretschneider falsch als „10. Nov.“ statt „11. November“ aufgelöst hat. Melanchthon hat tags zuvor einen Brief von seinem Freunde Camerarius erhalten, worin er an eine in einem früheren Schreiben bereits berührte Angelegenheit erinnert wird; er entschuldigt sich, daß er darin bisher nichts gethan habe, mit seiner längeren Abwesenheit von Wittenberg. „Scis“, schreibt er, „me toto paene semestri abfuisse Vuiteberga“. Dies trifft nicht entfernt für 1528 zu; denn da war Melanchthon am 11. November noch nicht einen vollen Monat von Wittenberg abwesend. Dagegen für 1527 kann man die Rechnung allenfalls gelten lassen, indem Melanchthon in diesem Jahre Anfang August nach Jena übergesiedelt war. Nun giebt für den Satz „Noster Arcesilas [Luther] mirifice afflictatur“ Luthers Brief an Justus Jonas vom November 1527 (De Wette III, S. 220 ff.) eine treffliche Erklärung, sowie für den Satz „Micae [Michael Röting] solvam diligenter, quod pro Psalmis debeo“ den wünschenswerten Aufschluß bietet, was oben S. 176 f. zu Melanchthons Schreiben an Jonas vom 28. Oktober 1527 gesagt ist. Endlich,

wenn es hier heißt: „Scripsi ad te ante paucos dies epistolam longiusculam et querelarum plenam“, so wird damit der Brief an Camerarius vom 23. Oktober 1527 (Corp. Ref. I, Sp. 919 ff., vgl. oben S. 178 f.) hinreichend gekennzeichnet, um ihn auch für gemeint zu halten. So ist denn unser Brief, falls die Tagesangabe in dem bis jetzt vorliegenden Text richtig ist, sicher vom 11. November 1527.

X.

Melanchthon an Spalatin den 24. Januar 1523.

Bretschneider hat im Corp. Ref. I, Sp. 785, Nr. 366 ein Schreiben Melanchthons an Spalatin vom 24. Januar dem Jahre 1526 zugewiesen. Daß dies nicht richtig sein kann, geht aus einem anderen Briefe Melanchthons an denselben vom 15. April 1526 (Corp. Ref. I, Sp. 794, Nr. 378) hervor; denn hiernach hatte Melanchthon nach Spalatins Hochzeit im November 1525 noch nicht an ihn geschrieben. In unserm Briefe verwendet sich Melanchthon für einen gewissen Stör aus Nürnberg, der in Wittenberg studierte: „Is ambit stipendium, quod ex publico aerario medicinam discentibus pendi solet.“ Da nun Stör Luciä [13. Dezember] 1523 das Kunhoferſche Stipendium [1]) „Inn der Ertzney“, um das es sich hier handelt, erhielt und mehrere Jahre genoß (noch 1527, Corp. Ref. I, Sp. 721, Nr. 921), so muß Melanchthon spätestens 1523 darum angehalten haben. Es wird von ihm und Störs Freunden der Fall in Betracht gezogen, daß selbst der Kurfürst damit könne zu thun bekommen (si res ad vos delata fuerit), etwa durch eine Nachfrage über Stör bei ihm, wie klärt sich die Nachfrage auf, wenn man den Kurfürsten und Spalatin in Nürnberg gegenwärtig denkt! Dies war im Januar 1523 wirklich so.

Melanchthon an Hieronymus Baumgärtner den 24. Januar 1523.

Im Corp. Ref. I, Sp. 938 f., Nr. 504 steht dieser Brief unter dem Jahre 1528; aber der Inhalt deckt sich bezüglich Störs

1) Vgl. oben S. 181.

genau mit dem des eben besprochenen, also haben wir dasselbe Datum zu setzen.

XI.

Melanchthon an Friedrich Myconius im Januar 1538.

Wie ein Irrtum den andern erzeugt, davon liefern Bretschneiders Anmerkungen zu Melanchthons Brief an Friedrich Myconius im Corp. Ref. II, Sp. 12 f., Nr. 659 ein deutliches Beispiel: sie sind fast sämtlich falsch und mußten es werden, weil das richtige Datum nicht gefunden war. In demselben heißt es: „Turcicam historiam vertit Doctor Jonas, eamque puto iam ad vos perlatam esse. Sed tamen exemplum tibi mitto" &c. Bretschneider sagt dazu: „Lutherus ad Hausmannum d. 3. Jan. h. a. [1530] (De Wette III, p. 530) scribit 'Cuditur latine libellus de ritu et religione Turcarum ante 70 fere annos editus'. Hunc Jonas transtulit in linguam vernaculam, Wittb. 1530, 8°". Die von ihm angeführte Stelle aus dem Briefe Luthers an Hausmann hat er also für entscheidend gehalten, unsern Brief „ex. Jan. 1530" zu setzen. Allein jenes darin bezeichnete Büchlein ist gar nicht von Justus Jonas, sondern von Sebastian Franck ins Deutsche übersetzt. Melanchthon hat eine ganz andere Schrift im Auge gehabt. Im November 1537 erschien nämlich, von ihm bevorwortet, Turcicarum rerum commentarius Pauli Jovii episcopi Nucerini, Vitebergae ex officina Josephi Clug, vgl. Corp. Ref. III, Sp. 440 ff. Hiervon verfertigte Justus Jonas eine deutsche Übersetzung und veröffentlichte sie unter dem Titel „Vrsprung des Tur- || kischen Reichs, bis auff den || itzigen Solyman, durch D. || Paulum Iouium, Bischoff Nucerin, || " mit der Widmung an Hans Honold, Bürger zu Augsburg, vom 1. Januar 1538, vgl. Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas I, S. 269 ff. Sie nun ist in unserem Briefe gemeint. Jetzt können wir auch den Satz darin „Post editas propositiones de Lege nihil novi hic excusum est" erklären. Bretschneider merkt dazu an: „Sunt fortasse 'Propositiones subinde a Mart. Luthero disputatae cum praef. Mel. Wittb. 1530'." Man sieht aber nicht ein, wie diese Sammlung verschiedenartiger Disputationssätze

ſo beſtimmt als Propositiones de Lege bezeichnet ſein ſollte; ſie ſind nach dem Vorentwickelten offenbar um den Anfang des Jahres 1538 zu ſuchen. Hier finden wir ſie denn auch. Melanchthon ſchreibt den 25. Dezember 1537 an Friedrich Myconius (Corp. Ref. III, Sp. 462): „Mitto tibi D. Lutheri propositiones de Lege scriptas adversus insulsos clamores quorundam ineruditorum, qui contendunt legem non esse docendam in ecclesia.“ Dieſe Sendung wird in den obigen Worten unſeres Briefes offenbar vorausgeſetzt. Vgl. zur Sache P. Drews, Disputationen Dr. Martin Luthers I (1895), S. 246 ff. u. S. 334 ff. Werden wir ſomit bei der Feſtſtellung der Abfaſſungszeit in das Jahr 1538 gewieſen, ſo wird auch die res nova ihm angehören, welche Melanchthon dem Myconius alſo mitteilt: „Habemus hic Magistrum, iuvenem sic satis studiosum, qui coepit convellere articulum de Trinitate. Negat legem docendam esse. Negat in conversis esse peccatum. De sacramentis eadem affirmat, quae Anabaptistae tradunt. Itaque Princeps inclusit eum in arce in quoddam habitaculum. Speramus tamen abiecturum esse hos horribiles errores.“ Bretſchneider, einmal auf irrigem Wege, ſieht in dem hier gezeichneten Antitrinitarier den Johann Campanus, von welchem Luther den 1. April 1530 an Georg Witzel und Anton Hermann ſchreibt, daß er ſchon etwa fünfzehn Tage zu Torgau geweſen ſei, misera monstra dogmatum indicans. Allein wir wiſſen nichts davon, daß der Kurfürſt ihn im Januar 1530 ins Gefängnis gelegt hätte, ſcheint er doch nach Luthers Äußerung noch im März frei ſein Weſen getrieben zu haben. Dagegen kennen wir aus 1538 einen Fall, der ganz den Angaben Melanchthons entſpricht. M. Georg Karg war im Sommer 1536 von Jacob Schenk „für Wittenberg aufgeſtellt worden zu predigen, nur damit er ſich übe“; er hatte ſich dann wiedertäuferiſchen und anderen Irrlehren hingegeben und war Anfang Januar 1538 deshalb „aufs Schloß“ beſtrickt worden, und zwar „in die Stube, welche Herzog Johann Ernſt zum Ringen inne gehabt hatte“, ſ. Seidemann, Jacob Schenk, S. 27 ff. Luther ſelbſt verhandelte mit ihm. Am 4. Januar 1538 meldete er dem Kurfürſten (De Wette V, S. 95): „Wir hoffen, weil

er [Karg] sich heute fein weisen ließ und bekennet, er sei verführt, er solle sich bekehren", und den 7. Januar schrieb er an Franz Burchardt, den kursächsischen Kanzler (De Wette V, S. 97): „De Magistro Karg nondum scribo, quia videtur sanabilis et avide acceptat correctionem, idque signum est hominis misere seducti." Auf Luthers Vermittlung wurde Karg am 1. Februar aus seinem Gewahrsam im Schlosse entlassen, aber dafür in seiner eigenen Wohnung „bestrickt" gehalten, s. Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 1, bis, noch vor Mitte Februar, seine völlige Befreiung von der Haft eintrat, s. Corp. Ref. III, Sp. 495. Hieraus ergiebt sich mit vollster Sicherheit, daß unser Brief im Januar 1538 verfaßt ist. Nur nebenbei merke ich noch an, daß der darin erwähnte scholasticus Menwingus (nach der Randbemerkung von alter Hand Menguingus) der im Winter 1536/1537 in Wittenberg immatrikulierte Christophorus Menguinius [so gewiß statt Megniniz zu lesen] de Thonna Durin. (Alb. acad. Viteberg. ed. Foerstemann, S. 163) aus dem Geschlechte der Mengewin sein dürfte, welches, wie Bretschneider hervorhebt, damals auch in Gotha angesessen war.

2.

War Luther am 24. Februar 1539 in Grimma?

Von

D. Enders in Oberrad bei Frankfurt a. M.

Aus einer Reihe von Einzeichnungen in die Bibel der Kunigunde Gengenbach folgert Herr Archivdirektor Dr. Burkhardt in Weimar, S. 354 dieser Zeitschrift, eine bis jetzt in der Reisegeschichte Luthers noch fehlende Anwesenheit desselben in Grimma am 24. Februar 1539, welche durch jene Einzeichnungen unumstößlich belegt sein soll. Wie mir scheint, mit Unrecht! Gegen eine solche sprechen vor allem die beiden Briefe Luthers an den Rat zu Salfeld vom 23., und an Andr. Hügel vom 25. Februar (de Wette V, 166. 167), deren Datum mir unanfechtbar erscheint, und die beide ohne Angabe des Ortes, aber eben deshalb in Wittenberg geschrieben sind. War aber Luther am 23. und 25. in Wittenberg, so kann er am 24. nicht in Grimma gewesen sein, welches ungefähr 10 Meilen in Luftlinie von Wittenberg entfernt liegt. Von den Einzeichnungen haben nur die beiden des Just. Jonas ein Datum, die eine: MDXXXIX 2ª post Invocavit Grymmae, die andere: 1539 2ª post Invocavit (vgl. S. 351. 352). Die anderen Einzeichnungen von Creutziger, Melanthon und Bugenhagen sind datumlos, nur Melanthon setzt seinem Namen die Jahreszahl 1539 bei. Dieser kann aber doch sicher nicht am 24. Februar in Grimma gewesen sein, da er an diesem Tage bereits seit 2 Wochen ungefähr in Frankfurt a. M. sich befand (vgl. Corp. Ref. III, p. XIV, sub 5. Februar 1539). Burkhardt geht deshalb zu weit, wenn er aus diesen Einzeichnungen eine Anwesenheit der Reformatoren, speziell Luthers, in Grimma folgert; wir müssen uns darauf beschränken, aus ihnen einen, bis jetzt frei-

lich auch noch unbekannt gewesenen, Aufenthalt des Jonas in Grimma nachgewiesen zu sehen.

Über Kunigunde Gengenbach, deren persönliche Verhältnisse Burkhardt erforscht zu sehen wünscht, kann ich einen kleinen Beitrag liefern. In einer Nachschrift zu einem Brief an den Kurfürsten aus Meißen vom 29. August 1539 schreibt Jonas (vgl. Kawerau, Jonas Briefw. I, 362): „Auch hat mir Peter Gengebach, welcher Heintz Schirles Schwester hat, gesagt" ꝛc. Von diesem Heintz Schirles oder Schirl hat Jonas kurz vorher (S. 361) gesagt, er sei durch Friedrich Mecum's (Myconius) Predigten in Leipzig „der (evangelischen) Leer geneigter worden". Nach Seifert, Reformation in Leipzig, 1883, S. 9, war aber Heinrich (Hinz) Scherll seit 1521 Ratsherr in Leipzig. Kunigunde Gengenbach war daher aus Leipzig, und stammte nicht etwa wie ihr Mann [1]) aus Nürnberg.

1) Über Peter Gengenbach vgl. Kapp, Kl. Nachlese IV, 588 ff.; Seifert l. c. S. 80. 105. 115—118.

3.

Zur Frage über Luthers Grab.

Von

D. Julius Köſtlin.

Als ich im Jahrgang 1894 S. 625 ff. dieſer Zeitſchrift die Schrift L. Witte's über die „Erneuerung der Schloßkirche zu Wittenberg" beſprach, hatte ich beſonders auch die Abſicht, beſtimmt und ſicher vor die Öffentlichkeit zu bringen, wie es bei den zu jener Erneuerung gehörigen Arbeiten mit der Beſichtigung oder vielmehr Nichtbeſichtigung von Luthers Grabſtätte gegangen, wie weit man dabei gekommen und warum dann doch noch davon abgeſtanden war; vgl. a. a. O. S. 631 f. Witte hatte hierüber vorher den dort von mir erwähnten Bericht in einem deutſch-amerikaniſchen Blatt auf Grund amtlicher Angaben veröffentlicht. Mein Bericht ſtützte ſich auf dieſen und auf anderes Sicheres, was ich benutzen durfte. Witte ſah ſich dann veranlaßt, in ſeiner Schrift doch ein Eingehn auf die Sache zu vermeiden. Urſache war für ihn ohne Zweifel, daß dort nicht dem Publikum erzählt werden ſollte, wie ungeſcheut nach Melanchthons und auch nach Luthers Ruheſtätte bereits gegraben worden war, als Kaiſer Wilhelm I. ein jedes ſolches Graben verbot. Was Witte in jenem Blatt und ich in unſerer Zeitſchrift mitgeteilt habe, iſt, ſo weit ich ſehe, das Einzige, was überhaupt in dieſer Sache an die Öffentlichkeit gekommen iſt. Die Sicherheit meiner dortigen Angaben darf ich jetzt um ſo zuverſichtlicher behaupten, da ſie an einer Stelle, wo ſie etwa Widerſpruch hätten finden können, bekannt geworden ſind, ohne einen ſolchen zu erfahren.

Bei jener meiner Abſicht aber war es mir hauptſächlich um die Beurteilung des bis auf die Gegenwart verbreiteten Gerüchtes

zu thun, daß Luthers Leichnam gar nicht an jener gefeierten Stätte Wittenbergs ruhe, sondern im Schmalkaldischen Krieg durch seine Freunde an einen geheimen Ort auf dem benachbarten Land geflüchtet und seither dort verblieben sei. Was ich nun damals über dieses Gerücht gesagt habe, muß ich jetzt teilweise berichtigen. Dort nämlich bemerkte ich — mit H. Wagner in seiner Schrift „die Schloßkirche in Wittenberg 1892", dasselbe tauche erst im Anfang des 18. Jahrhunderts auf. Dagegen muß ich doch anderes aus einer mir jetzt erst bekannt gewordenen Rede schließen, die der Professor der Theologie Johann Georg Neumann zu Wittenberg im April 1707 vor der dortigen Universität gehalten hat [1]): hiernach nämlich war dasselbe beim Beginn jenes Jahrhunderts bereits, wie Neumann sich ausdrückt, vetus opinio et quasi per manus tradita posteris. Und dasselbe hatte nach ihm damals solche Macht gewonnen, „ut vulgo persuasum hodie sit, verum *Μεγαλάνδρου* nostri tumulum ignorari hodie nec quicquam aliud ac cenotaphium et urnam cineribus vacuam superesse."

Aber das Ergebnis, daß das Gerücht falsch sei, finde ich dann auch durch Neumanns Ausführungen nur bestätigt und bekräftigt. Es erscheint keineswegs von vornherein gegen dasselbe eingenommen. Vielmehr bekennt er nicht bloß, daß er in seinem Urteil zeitweise geschwankt habe, sondern er hätte auch ein Wegbringen von Luthers Leichnam sehr begreiflich gefunden, ja gar als einen mutigen Akt treuer Pietät gebilligt. Wie, fragt er, hätten Luthers Kurfürst und dessen Gemahlin oder seine treuen theologischen Freunde nicht darum besorgt sein sollen, seine Asche vor der Wut der Feinde und der ihr sicher drohenden Beschimpfung zu bewahren? Er kann nicht daran zweifeln, daß man wirklich über ein Flüchten des Leichnams beraten habe. Aber er findet es unbegreiflich, daß, wenn es hierzu gekommen wäre, absolut keine Nachricht, ja keine Spur einer bestimmten Erinnerung an den Hergang irgendwo sich erhalten haben sollte. Und daß es nicht dazu kam, erklärt sich für ihn sehr leicht daraus, daß jenes Unternehmen die Freunde Luthers beim Kommen

1) J. G. Neumanni — — Oratio de tumulo divi M. Lutheri adhuc inviolato ... Wittenbergae Saxonum — — CIↃIↃCVII (offenbarer Druckfehler statt CIↃIↃCCVII, vgl. pag. A. 2).

der ſiegreichen Gegner in die ſchwerſte Gefahr geſtürzt haben würde (überdies hätte es ſeinen Zweck am Ende doch nicht erreichen können).

Das in Frage ſtehende Gerücht iſt alſo jedenfalls ſchon beträchtlich älter, als wir meinten. Anderſeits beweiſt eine von H. Wagner a. a. O. S. 38 ff. angeführte Rede des Theologen Ägidius Hunnius beim Wittenberger Univerſitätsjubiläum vom Jahre 1602, daß es doch damals in Wittenberg noch ganz unbekannt war oder wenigſtens gar keiner Beachtung wert erſchien. Dieſe dankt nämlich ohne jedes Bedenken Gott für ſeine gnädige Fügung im Jahre 1547, „ut Lutheri sepulcrum et cadaver intacta prorsus et inviolata manerent“. — Das Gerücht wollte dann (vgl. Wagner a. a. O., S. 40) noch weiter wiſſen, daß die geheime neue Begräbnisſtätte jedesmal zwei Wittenberger Profeſſoren der Theologie bekannt ſein ſollte. Dies iſt jedenfalls durch Neumanns Rede ausgeſchloſſen. Die zuletzt aus dieſer Rede von mir angeführten Bemerkungen laſſen ferner vermuten, daß das Gerücht nicht etwa durch Katholiken aufgebracht wurde, die über die Verehrung eines leeren Grabes durch Lutheraner ſich luſtig machen wollten, ſondern vielmehr inmitten von Lutheranern aufkam, die ſich nicht drein finden konnten, daß man es an jener Fürſorge für den teuren Leichnam hätte fehlen laſſen.

So dürfen wir gerade auch auf Neumanns Rede hin bei dem Ergebnis, daß des Reformators Grabſtätte die Wittenberger Schloßkirche blieb, ſtehen bleiben, indem wir dasſelbe auch fernerhin, wie ich es a. a. O. S. 632 gethan, vor allem auf Bugenhagens Zeugnis ſtützen.

Nicht urteilen will ich hier darüber, ob man, wie H. Wagner (S. 40) meint, „nur billigen kann“, daß die Öffnung des Grabes bei der neuen Reſtaurierung der Kirche verboten worden iſt.

Immerhin wäre übrigens im geſchichtlichen Intereſſe zu wünſchen, daß über die Geſchichte jenes Gerüchtes noch Weiteres an den Tag gebracht würde.

Rezenſionen.

1.

E. Pfennigsdorf, Lic. theol., Paſtor in Harzgerode, **Vergleich der dogmatiſchen Syſteme** von R. A. Lipſius u. A. Ritſchl. Zugleich Kritik und Würdigung derſelben. Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1896. 191 S.

—

Die Karl Schwarz-Stiftung hatte für das Jahr 1895 das Thema geſtellt: Vergleichung der dogmatiſchen Syſteme von R. A. Lipſius und A. Ritſchl und hat von den eingegangenen ſieben Bearbeitungen desſelben zwei gekrönt, die vorliegende mit dem erſten Preiſe. Sie hat die Aufgabe inſofern in einem engern Sinn gefaßt, als ſie die beiden Syſteme vor allem nach ihren erkenntnistheoretiſchen Prinzipien miteinander vergleicht, um damit zugleich „einen Beitrag zur dogmatiſchen Kontroverſe der Gegenwart“ zu liefern. Dabei geht der Verfaſſer von Teichmüllerſchen Vorausſetzungen aus, die er ſchon früher in dieſer Zeitſchrift (1895, 530 ff.) entwickelt hatte; ich beſchränke mich alſo hier darauf, über die eigentliche Vergleichung der Lipſius- uud Ritſchlſchen Theologie zu referieren.

Der Verfaſſer weiß wohl, daß für eine ſolche die Vergleichbarkeit der beiden Syſteme Vorausſetzung iſt und unterſucht daher zunächſt, wenngleich erſt zu Anfang des erſten Teiles, was beide Theologen unter Dogmatik verſtehen. Aber weder bei Lipſius noch bei Ritſchl iſt das mit der nötigen Genauigkeit geſchehen; an beide tritt der Verfaſſer daher von vornherein (nach dem Vorgang anderer) mit unbegründeten Anforderungen heran.

Lipsius definiert allerdings in § 1 seines Lehrbuchs (3. Aufl.) die Dogmatik als die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus und für die Genossen dieses Glaubens zum Zweck gemeinsamer Verständigung über den Inhalt desselben und den diesem Inhalt angemessensten gedankenmäßigen Ausdruck —, aber schon die Erläuterungen dazu zeigen, daß unter „wissenschaftlicher Darstellung" mindestens die Zurückführung der einzelnen dogmatischen Sätze auf die ihnen zu Grunde liegenden Nötigungen und Erfahrungen mitzuverstehen ist. Nur dies ist (nach Ausweis der Erläuterungen) auch mit der wissenschaftlichen Begründung gemeint, von der in § 7 die Rede ist; Pfennigsdorf hätte also nicht behaupten sollen, daß durch diesen (allerdings nicht ganz glücklich gewählten) Ausdruck der oben angeführte Begriff der Dogmatik gesprengt würde. Im Gegenteil, derselbe ist noch weiter, als es nach dem Bisherigen scheinen könnte; denn Lipsius sagt zu § 1 ausdrücklich, der Dogmatik erwüchse die weitere Aufgabe, Sorge zu tragen, daß ihre auf sittlich-religiösen Nötigungen und Erlebnissen beruhenden Sätze mit unserer theoretischen Erkenntnis nicht in Widerspruch stehen. Freilich ist auch dieser Ausdruck mißverständlich; man könnte noch immer meinen, wie es seinerzeit Herrmann (Studd. u. Kritt. 1877, 524) und neuerdings Traub (ebenda 1895, 489) thaten, Lipsius wolle die religiöse Weltanschauung durch die wissenschaftliche Welterkenntnis bestimmt werden lassen, wogegen sich dieser doch schon in den dogmatischen Beiträgen verwahrt hatte. Also würde man lieber umgekehrt mit Fr. Nitzsch (Lehrbuch der evangelischen Dogmatik 1 vgl. 3 f. 6) sagen müssen, die Dogmatik habe nachzuweisen, daß kein wirklich wesentlich christlicher Satz irgendeiner wirklichen Thatsache oder irgendeinem wissenschaftlichen Satz von unzweifelhafter Gültigkeit widerspricht (vgl. auch W. Schmidt, Christliche Dogmatik I, 23). Aber auch diese Aufgabe wird genau genommen von Lipsius nicht der Dogmatik, sondern der Religionsphilosophie, bezw. der Apologetik zugewiesen (Dogm. 3, vgl. auch Philosophie und Religion 316 gegen Beiträge 34 und die von Baumgarten angemerkte Weglassung der früher hinter: des religiösen Glaubens im Paragraphen stehenden Worte: oder der religiösen Weltanschauung

des Christentums und des in ihr vorausgesetzten religiösen Verhältnisses) — von einer widerspruchsvollen Begriffsbestimmung kann also bis jetzt bei Lipsius keine Rede sein. Hat er doch selbst (Dogm. 11) seine Ausführungen dahin zusammengefaßt, daß er sagt: die Dogmatik beschreibt nicht bloß die Thatsachen des religiösen Bewußtseins ... sondern sucht die religiösen Aussagen auch auf denjenigen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen, welcher dem ihnen zu Grunde liegenden Thatbestande entspricht, und dadurch den Wahrheitsbeweis für dieselben, wenn auch nicht allen Denkenden überhaupt, so doch den Genossen des Glaubens zu führen.

Dagegen finde ich in dieser Beziehung, wenngleich in andrer Weise als Pf., eine kleine Inkonsequenz bei Ritschl, der ja im allgemeinen später (über früher vgl. O. Ritschl, Albrecht Ritschl's Leben I, 101. 226) der systematischen Theologie die Aufgabe zugewiesen hat, die der christlichen Religion zustehende Anschauung der Welt und des menschlichen Lebens unter einem bestimmten Gesichtspunkte, von dem später zu reden sein wird, zu deuten, aber nicht zu beweisen (Rechtfertigung und Versöhnung [3] I, 1. III, 24, vgl. Unterricht in der christlichen Religion § 1). „Sie kann weder einen direkten noch einen indirekten Beweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung dadurch antreten, daß sie deren Übereinstimmung mit irgendeiner philosophischen oder juristischen Weltanschauung zu erweisen sucht" (Rechtf. u. Vers. III, 24). Dem widerstreitet freilich nicht, was Pf. (vgl. auch 89) Ritschl entgegenhält, daß nämlich auch seinen Ausführungen philosophische Prinzipien zu Grunde liegen und zwar auf der einen Seite der Moralismus Kants, auf der andern die Lotzesche Erkenntnislehre. Denn diese ist doch nur von formaler Bedeutung (Rechtf. u. Vers. III, 18), jener aber kommt strenggenommen nur für Ritschls Gottesbeweis in Frage, der nun allerdings den oben angeführten Begriff der Dogmatik sprengt. Und zwar sowohl wenn er, wie früher, der theoretischen, als wenn er, wie später, der praktischen Vernunft zugemutet wird; denn in beiden Fällen soll er den Anspruch der Theologie, Wissenschaft zu sein, gegenüber den andern Wissenschaften rechtfertigen (ebenda 211 ff.; teilweise gegen Traub, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1894, 117 f., O. Ritschl II, 193). Dasselbe

gilt von dem gegen Strauß gerichteten Nachweis, daß der Begriff der Persönlichkeit mit dem der alles bedingenden Ursache widerspruchslos zusammengehe (Rechtf. u. Vers. III, 220 ff.) wie dies (nach Traub 118 ff.) auch Pf. später (89. 127 f.) wenigstens andeutet. Gleichwohl werden wir sehen, daß er selbst Ritschl noch ganz andre Inkonsequenzen zumutet, obschon ihn die stete Erinnerung an dessen Begriff der Dogmatik, um dessen Kritik es sich hier nicht handelt, leicht hätte davor behüten können.

Er beginnt mit einer Darstellung des Erkennens bei Ritschl und Lipsius, der eine solche des religiösen Erkennens folgt. Ritschls Erkenntnistheorie wird im ersten Teil behandelt, obwohl jener sie doch nur wegen ihrer, seiner Meinung nach unmittelbar sich ergebenden, Konsequenzen für das religiöse Erkennen vorträgt; außerdem aber wird sie in einer Weise mißverstanden, die über die Mißdeutungen früherer Kritiker Ritschls noch hinausgeht. Denn wenn dieser (Rechtf. u. Vers. III, 20) im Anschluß an Lotze, dessen Meinung er damit freilich nicht zwar unrichtig, wohl aber unvollständig wiedergiebt, sagt: Wir erkennen in den Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raum sich in begrenztem Umfange und in bestimmter Ordnung verändern, das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem dieselben als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer konstanten Veränderungen — und zwar, wie auch Pf. nach Teichmüller lehrt, nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche in dem Wechsel ihrer entsprechenden Empfindungen sich als dauernde Einheit fühlt und erinnert und Ursache und Zweck in den von ihr verursachten Wirkungen ist (Theologie und Metaphysik [2] 19. 38): so durfte jener doch nicht erst fragen, wie das Ding zugleich als Ursache der Empfindungen und als Produkt der dieselben zusammenfassenden Vorstellungsthätigkeit zu denken sei. Nur darum handelte es sich noch, ob der so gebildete Dingbegriff nach Ritschl eine objektive Bedeutung hat (vgl. Traub a. a. O. 98, sowie Lipsius, Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre [2] 2); daran kann aber schon nach der oben angeführten Äußerung (vgl. auch Theol. u. Met. 19. 38) kein Zweifel sein. Vor allem hieß es ja auch gleich zu Anfang der dortigen Untersuchung (Rechtf. u. Vers. III, 18): Für die Lehre

vom Dinge ist vorausgesetzt, daß unser Ich nicht von selbst die Ursache von Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. w. ist, sondern daß diese eigentümlichen Seelenthätigkeiten in dem Zusammensein mit den Dingen . . . erregt werden. Pf. hätte also Ritschl nicht subjektiven Idealismus vorwerfen sollen, auch wenn ihm Pfleiderer (Die Ritschlsche Theologie kritisch beleuchtet 5 f.) und Lipsius (Hauptpunkte) darin vorangegangen waren, noch weniger aber dieselbe Bezeichnung auch auf die Erkenntnistheorie dieses anwenden dürfen. Denn Lipsius sagt noch deutlicher (Dogm. 12): Bei der Bildung unserer Vorstellung verfahren wir nicht willkürlich, sondern unterliegen einem Zwange, welchen die Beziehungen der Vorstellungsobjekte . . . untereinander uns auferlegen. Gegeben ist uns der Stoff unsrer Empfindungen und Wahrnehmungen, aber in bestimmten, von unsrer Subjektivität unabhängigen, teils beharrlichen, teils wechselnden Verhältnissen oder Beziehungen (vgl. Phil. u. R. 8 ff. 34 ff., Hauptpunkte ² 2). Auch hat Lipsius diesen „objektiven Faktor an der Erscheinung" niemals als Grenzbegriff bezeichnet, wie Pf. meint. Denn das gilt nach Lipsius' allerdings anfechtbarer Kantauslegung nur von dem Ding an sich im positiven Sinne, aber nicht im negativen Sinne des Dings außer uns (Phil. u. Rel. 16 ff.). Pf.s Kritik ist auch hier wieder trotz der Selbstermahnung: hüten wir uns bei diesem wichtigen Punkte vor jeder Übereilung! doch recht unbedacht, ebenso wie der Nachweis eines doppelten Begriffs der Anschauung bei Lipsius sich nur auf eine ungenaue Äußerung in den Hauptpunkten (1) gründet, die doch nach seinen sonstigen Aussagen (ebenda 3, Phil. u. Rel. 46 ff., Dogm. 12 f.) zu verstehen war. Näher brauchen wir auf diese Fragen, die soeben in Neumanns „Grundlagen und Grundzügen der Weltanschauung von R. A. Lipsius" eine treffliche Darstellung gefunden haben, hier nicht einzugehen, da für die Bedeutung der Lipsius wie Ritschl am theoretischen Erkennen im Grunde allein interessierenden metaphysischen Verwendung desselben wenig darauf ankommt.

Aber auch mit Bezug auf diese Hauptfrage hat Pf. wenigstens Ritschl fast durchweg mißverstanden, ohne daß es hier möglich oder auch nur nötig wäre, das im einzelnen nachzuweisen. Zum Teil erledigen sich ja seine Ausstellungen — soweit sie nämlich an

Ritſchls Erkenntnistheorie anknüpfen — durch das bereits oben über deren wirklichen Sinn bemerkte. Im übrigen aber hätte Pf. nur den von ihm immer wieder citierten und in Widerſpruch mit ſich ſelbſt gebrachten Abſchnitt Theologie und Metaphyſik 9 f. etwas genauer zu leſen brauchen, um vor Behauptungen bewahrt zu bleiben wie: die Lehre vom Dinge ſchließt alſo bei Ritſchl die Lehre vom Sein oder die Ontologie nicht ein ſondern aus u. ſ. w.

Begründeter iſt ja die Kritik der Lipſiusſchen Metaphyſik, die allerdings namentlich ſpäter vielfach nicht mehr ſo hypothetiſch auftrat, als es ſeinen kantiſchen Grundſätzen entſprochen hätte (vgl. auch Neumann 43 ff.); die „über das Erfahrungsgebiet hinaus erweiterten und hypoſtaſierten Kategorieen“ müßten in der That „nach ſeiner eignen Theorie von Rechts wegen als Hypertrophieen des Denkens angeſehen werden, da ja das Gebiet der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis mit ihnen überſchritten wird, und wir uns mit ihnen bereits auf der dämmerigen Grenze ins Bodenloſe und Unbekannte befinden, wo kein Maßſtab der Wahrheit mehr geboten iſt“. Dagegen die Hauptbedenken gegen die Verwendbarkeit ſolcher Vernunftideeen in der Dogmatik hat Pf. unbegreiflicherweiſe überhaupt und auch ſpäter nicht geprüft, auch nicht ſeine immanente Metaphyſik gegen Lipſius' Kritik Biedermanns verteidigt.

Befriedigender iſt der zweite Teil, in dem, wie bereits bemerkt, von dem religiöſen Erkennen bei Lipſius und Ritſchl und zunächſt von ihren Theorieen über das Weſen der Religion gehandelt wird. Freilich wenn Pf. auch in dieſer Beziehung bei Ritſchl Methodeloſigkeit, dagegen bei Lipſius eine reinliche Scheidung der in Frage kommenden Geſichtspunkte findet, ſo hat doch gerade jener (Rechtf. u. Verſ. III, 185 ff.) eine eigne Unterſuchung über die richtige Methode zur Gewinnung des Religionsbegriffs angeſtellt, die dann Reiſchle (die Frage nach dem Weſen der Religion) weiter ausführte; dieſer hat nach ſeinem eignen Zugeſtändnis (Phil. u. Rel. 285 f.) die verſchiedenen hier in Frage kommenden Geſichtspunkte namentlich früher nicht ſo ſcharf auseinandergehalten, daß dadurch alle Mißverſtändniſſe ausgeſchloſſen wären. Außerdem beruht ſeine Polemik gegen Ritſchl, die ſich Pf. anzueignen ſcheint, bekanntlich auf einem Mißverſtändnis (Ritſchl führt die Religion nicht ausſchließ-

lich auf das ſittliche Bewußtſein zurück — vgl. auch Schmidt, a. a. O. 238, 1); er ſelbſt aber ergänzt nur dieſe empiriſch-pſychologiſche Ableitung der Religion, gegen die alſo die gleichen Bedenken gelten, wie ſie Pf. nur gegen ihre Ritſchlſche Form erhebt, dadurch, daß er die praktiſchen Nötigungen zur Erhebung über die Welt (im Anſchluß an Biedermann) auf die intelligible Freiheit zurückführt, ohne damit zu einem allgemeingültigen Beweis für die Wahrheit der Religion auch nur kommen zu wollen, wie ihn Pf. ganz unbegründeterweiſe bei ihm erwartet. Dagegen dehnt er mit Recht wenigſtens nachträglich ſeine früher, wie wir ſahen, nur an Ritſchls Religionstheorie geübte Kritik auch auf diejenige von Lipſius aus, indem er u. a. bemerkt: Die Menſchen glaubten nicht darum an die Götter, weil ſie ſich mit ihrer Hilfe der Natur gegenüber behaupten wollten, ſondern ſie fühlten ſich beim Unglück unmittelbar von böſen Mächten verfolgt und gaben ihre liebſte Habe hin, nur um den erzürnten Gott zu beſänftigen (70). Wertvoll iſt auch der Nachweis, „daß es nicht angeht, den Kauſalitätsdrang ohne weiteres aus den empiriſchen Motiven der Religion zu eliminieren. Denn hätte der Menſch keine Vernunft, ſo würde es ihm auch nicht möglich ſein, ſowohl den Widerſpruch in ſeiner Stellung zu erfaſſen, noch für denſelben Abhilfe bei einer geiſtigen Macht zu ſuchen, noch überhaupt ſein Wohl und Wehe auf eine ſolche zu beziehen. Jener Widerſpruch würde gar kein empiriſches Motiv für die Religion ſein können, wenn durch das ihn begleitende Unbehagen nicht die Vernunft ins Spiel geſetzt würde, welche den Grund dieſes Mangels aufdeckt und auf die fehlende Gemeinſchaft mit einem überweltlichen Weſen bezieht“ (75). Ebenſo zutreffend iſt endlich der Hinweis auf die verſchiedene Beſtimmung des pſychologiſchen Orts der Religion bei Ritſchl (73f.); ich kann in alledem eine willkommene Beſtätigung meiner neulich in dieſer Zeitſchrift (1896, 472ff.) angeſtellten Unterſuchungen über die verſchiedenen Auffaſſungen des Religionsbegriffs begrüßen.

Dagegen hat Pf. bei Beſprechung des religiöſen Erkennens im nächſten Abſchnitt ſelber zwei Dinge miteinander verwechſelt, die ſtreng geſchieden werden müſſen, die Fragen nämlich: in was für Urteilen verläuft es? und worauf gründet ſich ſeine Gewißheit?

Allerdings war ihm in dieser Verwechslung Lipsius (und diesem wieder Biedermann) vorangegangen, indem er, wie so viele andre, Ritschl dahin mißverstand, als ob er die objektive Realität des Geglaubten auf seinen Wert oder seine Zweckmäßigkeit gründe, während dieser doch nach dem oben über seine Begriffsbestimmung der Dogmatik Bemerkten auf dergleichen gar nicht ausgehen konnte. Aber auch Lipsius wollte den christlichen Glauben nur den Genossen desselben beweisen und appellierte daher außer an die praktischen Nötigungen dazu (und ihre metaphysische Wurzel) vor allen direkt an die innere Erfahrung. Die religiösen Aussagen sind also (trotz des gelegentlich andersartigen Gebrauchs dieses mehrdeutigen Begriffs) bei ihm, wie bei Ritschl, nur insofern Werturteile, als sie Beziehungen aussprechen, die für das persönliche Leben wertvoll sind: und das giebt nach aller Kritik auch Pf. selbst als das Richtige zu.

Weiterhin, das Verhältnis zwischen religiösem Erkennen und sogen. Welterkennen anlangend, hatte Pf. mit Recht daran erinnert, daß nach einer gelegentlichen Äußerung Ritschls (Rechtf. u. Vers. III, 199) die Erklärung der organischen Wesen „durch die Gesetze des Mechanismus nicht erschöpft wird, sondern zugleich auf die Anwendung des Zweckbegriffs angewiesen ist". Treffender noch wäre auf das folgende Zugeständnis von Lipsius (Dogm. 18) zu verweisen gewesen: wie die Teleologie sich in die Natur hineinerstreckt, so erstreckt sich der natürliche Kausalzusammenhang auch in das geschichtliche und sittliche Leben der Menschen hinein. . . Es ist also ein ganz vergebliches Beginnen, die natürliche und die sittliche Welt als zwei ganz verschiedene Welten, die gar nichts mit einander gemein hätten, aufzufassen. Im Gegenteil, wie der Kausalzusammenhang als die notwendige Vermittelung des Zweckes erscheint, so treibt dieser als übergreifende Macht über die jeweilen ins Spiel gesetzten kausalen Faktoren hinaus, und die Teleologie erscheint als einfache Umkehrung der kausalen Reihe. Wie auf Grund dieser Konzessionen die bekannte sonstige Stellung der beiden Theologen zu der in Rede stehenden Frage zu korrigieren sei, auch das hat Pf. m. M. n. richtig angedeutet (vgl. auch Neumann 51 f.).

Sehr ungenügend ist dagegen wieder der dritte, kürzeste Teil,

in dem von Offenbarung und Gemeinde gehandelt werden soll. Gleich im ersten Satz kündigt sich dieselbe falsche Voraussetzung an, der wir schon mehrfach begegneten. Wenn Pf. nämlich sagt: da durch die Theorie des religiösen Erkennens weder bei Ritschl noch bei Lipsius ein Prinzip objektiver Wahrheit geboten wird, so ist zu erwarten, daß beide Dogmatiker noch andere Maßstäbe haben, die sie bei der Normierung der dogmatischen Aussagen verwenden, und die denselben erst das Gepräge objektiver Gültigkeit für die Glaubensgenossen geben — so hat er schon wieder vergessen, daß Lipsius einen solchen Maßstab in der Erfahrung findet, Ritschl dagegen überhaupt nicht sucht. Weiterhin rächt es sich namentlich hier, daß Pf. nirgends die ersten beiden Bände der Ritschlschen Monographie herangezogen hat, obwohl doch der zweite, der ursprünglich mit dem dritten zusammen erscheinen sollte, die Einleitung zu diesem enthält. Aber auch ohne dies hätte er sich vor einem so eklatanten Mißverständnis hüten können und sollen, wie es ihm S. 114 f. passiert ist, wenn er da aus dem gegen Luthardt gerichteten Satze (Theol. u. Met. 7): „Wenn man (nämlich aus dessen Kompendium der Dogmatik) erfahren hat, daß man in der christlichen Gemeinde . . . Gott in Christus, allein in Christus erkennen soll u. s. w." im Widerspruch mit allem, was Ritschl sonst dort und anderwärts ausgeführt hat, erst herausliest, dieser wolle die Gemeinde und dann, er wolle seine eigne Erfahrung zur Autorität in Glaubenssachen erheben. Freilich das erstere wird ihm ja auch von andern oft genug nachgesagt, aber sicher mit Unrecht. Denn wenn Ritschl von dem Dogmatiker verlangt, daß er den Standpunkt der Gemeinde einnehme oder sich in dieselbe einrechne, so hat das zunächst nur den Zweck, ihm ein erschöpfendes Verständnis des Christentums (um das es ihm ja nach Ritschl allein zu thun ist), namentlich auch seines Anspruchs auf Vollkommenheit zu ermöglichen (Rechtf. u. Vers. III, 2 f. Unterricht § 2 f.). Außerdem soll freilich durch diese Methode auch dem Subjektivismus, wie ihn Ritschl an Thomasius, Hofmann und (dem frühern) Lipsius tadelt, der Weg verlegt werden (Rechtf. u. Vers. II, 7 ff. III, 27 f.). Endlich aber steht bei jener Forderung, wie Pf. richtig hervorhebt, bereits die ganze Versöhnungslehre Ritschls im Hinter-

grunde, wonach die von Christus gestiftete Gemeinde überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigentümliche Wirkung empfangen zu haben (III, 2). Von hier aus versteht sich nun auch die Bedeutung des Neuen Testaments als der Urkunden jener wirksamen Offenbarung in Christo, während die übrige urchristliche Litteratur deshalb ausgeschieden wird, weil sie nicht dasselbe authentische Verständnis der Religion des Alten Testaments zeige, wie jenes (II, 14 ff. 104 f.). Ist dies schon kaum der richtige Weg, um die Sonderstellung desselben zu rechtfertigen, so darf man doch noch weniger übersehen, daß nach Ritschls eigner Aussage (O. Ritschl, a. a. O. II, 51) das sogenannte formale Prinzip . . . bloß eine Folgerung aus der Bedeutung der Kirche auf die richtige historische Norm der in ihr berechtigten theologischen Lehre ist. Es war also sicher einseitig, wenn Kattenbusch (von Schleiermacher zu Ritschl 69 ff.) meinte, Ritschl und gerade erst er habe mit Schleiermachers Methode gebrochen, während alle andern in der Bewußtseinstheologie stecken geblieben seien; auch Ritschl ging, wie wir gesehen haben, von ihr aus und kam erst von da aus zur Aufstellung jener Norm, ohne sich deshalb schon, wie sonst allerdings, Schleiermacher überlegen zu fühlen (vgl. O. Ritschl, I, 11; II, 82 f. 149, aber auch Theol. u. Met. 54).

Wenden wir uns zu Lipsius' Offenbarungsbegriff, so hat darüber Pf. selbst etwas eingehender, wenngleich zum Teil erst an einer spätern Stelle gehandelt, nachdem sich schon früher in dieser Zeitschrift Scheibe (1895, 201 ff.) und Traub (494 ff.) darüber ausgesprochen hatten. Sie alle haben festgestellt, daß Lipsius in dieser Hinsicht eine Entwicklung durchgemacht hat, aber zumeist mit andern annehmen zu müssen geglaubt, daß dadurch seine schließliche Stellung keine konsequente gewesen sei. Ich halte das nicht für richtig und meine vielmehr, daß Lipsius in der letzten Auflage seiner Dogmatik gewisse Unklarheiten beseitigt hat, die sich in seinen frühern Veröffentlichungen aus dem Anfang der achtziger Jahre fanden. Zwar vielleicht noch nicht in dem Vortrag über die letzte Gewißheit des Glaubens, von dem man vielfach jenen Umschwung in Lipsius' Stellung zur Offenbarung in Christo datiert. Denn wenn er hier sagt: die religiöse Gewißheit des Christen stützt sich auf die ge-

ſchichtliche Offenbarung in Chriſto: ſie reift an ihr heran und richtet an ihr, wenn ſie ſchwankend werden will, ſich wieder empor — ſo heißt das wohl nicht: ſie gründet ſich unmittelbar auf ſie; denn unmittelbar gründet ſich die Gewißheit des Chriſten vielmehr auf die perſönliche Erfahrung, die er mit der geſchichtlichen Offenbarung in Chriſto macht. „Nur ſo wird das perſönliche Subjekt der Offenbarung perſönlich gewiß: vorher iſt ſie für ihn nur eine hiſtoriſche Kunde, iſt alſo *als* Offenbarung für ihn nicht da“ (proteſtantiſche Kirchenzeitung 1880, 833. 806). Aber anders ſteht es freilich in dem ſpätern Vortrag über die Bedeutung des Hiſtoriſchen im Chriſtentum, wo Lipſius zwar auch ſagt: Indem der chriſtliche Glaube die Thatſache bekennt, *daß* uns das ewige Gut durch Chriſtus vermittelt iſt, ſpricht er damit zugleich ein Werturteil aus über dasjenige, *was* uns in und durch Chriſtus geſchichtlich zugeeignet wird; *der Wert, den jenes in Chriſto gewonnene Gut für uns hat, beſtimmt den Wert der geſchichtlichen Thatſache* — aber daneben doch auch: Der Glaube bedarf einer geſchichtlichen Objektivität, in welcher die ewige Objektivität des göttlichen Heilswillens ihm gegenwärtige, lebendige Gewißheit bleibe. Im Glauben an dieſe geſchichtliche Gottesoffenbarung in Jeſus dem Chriſt iſt die Gemeinde der verſöhnenden und erlöſenden Gottesgnade gewiß geworden, und noch heute geht dieſe Gewißheit immer wieder aus dem Glauben an dieſelbe Gottesoffenbarung hervor (prot. Kirchenztg. 1881, 1001. 1023). Dagegen hieß es wieder in Philoſophie und Religion: Erſt wo das religiöſe Subjekt dieſe Erfahrung wirklich macht, iſt der Anſpruch auf Geltung, welche die äußere Offenbarung an ihn erhebt, auch in ſeinem eigenen Innern begründet. Vorher mag ein vorläufiges Vertrauen auf das Zeugnis der religiöſen Gemeinſchaft den Einzelnen dazu geneigt machen, es mit dem zunächſt von außen her als auf Offenbarung ruhend an ihn herangebrachten Heilswege zu verſuchen; aber die perſönliche Gewißheit, daß dieſer Weg wirklich ein von Gott offenbarter ſei, wird immer erſt durch praktiſche Erfahrung gewonnen. . . . Die Eröffnung dieſes Heilsweges iſt eine geiſtige Thatſache, welche ſich mittelſt der äußeren Geſchichtsthatſache der Erſcheinung Jeſu im religiös-ſittlichen Leben der Gemeinde

vollzieht. Jene äußere Geschichtsthatsache wird überhaupt erst durch den praktischen Wert, welchen sie für die Gemeinde hat, aus dem Bereiche äußerer empirischer Fakta in die Sphäre der Glaubensobjekte erhoben (261. 263). So könnte hier jener „historische" Offenbarungsbegriff überwunden scheinen — wenn es nicht dann doch wieder hieße: Das religiöse Vertrauen des Frommen könnte ohne Anerkennung jener geschichtlichen Gottesoffenbarung eine Täuschung sein; mindestens fehlte ihm, wenn es ins Schwanken gerät, jegliche Möglichkeit, sich wieder aufzurichten. . . . Die religiöse Zuversicht würde ohne jene geschichtliche Objektivität der göttlichen Offenbarung weder zu stande kommen noch auch ihre innere Festigkeit zu behaupten vermögen (268 f.). Auch in dem Vortrag über unsern gemeinsamen Glaubensgrund im Kampfe gegen Rom (11) heißt es noch: so ist es die gewaltige Objektivität der geschichtlichen Gottesoffenbarung in Christo, auf die der evangelische Christ die Gewißheit seines Glaubens gründet; dagegen in den Hauptpunkten (15) sagt Lipsius wieder scharf und klar: Die Gewähr für die Wahrheit der christlichen Offenbarung liegt einfach in der Thatsache, daß dem Christen die Güter, deren objektive Verwirklichung in Christo sie verkündigt, unter Bedingung des Glaubens wirklich subjektiv zu eigen werden. Endlich in der Dogmatik klingt, soweit ich sehe, nur an einer Stelle, wo sich Lipsius gegen die modern-liberale Theologie wendet und da wohl seinen Gegensatz zu ihr etwas übertreibt (504 f.), jener Offenbarungsbegriff noch an; alle andern Ausführungen weisen auf das Resultat hin, zu dem Lipsius in der That schließlich gelangt: Die Botschaft von der Gottesoffenbarung in Christus kommt zunächst als Zeugnis der Gemeinde an die Einzelnen heran und wird auf dieses Zeugnis hin mit einem vorläufigen Vertrauen aufgenommen. Den Beweis ihrer Wahrheit kann immer erst die persönliche Erfahrung des Individuums von der seligmachenden und sittlich erneuernden Kraft des Evangeliums erbringen (569). „So wenig ferner die ewige Wahrheit der göttlichen Heilsordnung oder der in ihr begründeten versöhnenden und erlösenden Liebe Gottes von ihrer geschichtlichen Offenbarung in der Person und dem Werke Jesu Christi abhängig ist, so wenig ist anderseits der göttliche Versöhnungswille abgesehen von der

geſchichtlichen Offenbarung Gottes in Chriſtus als objektive Grundlage der chriſtlichen Gemeinſchaft thatſächlich wirkſam“ (550). „Chriſti Perſon und Werk iſt ſonach für den Glauben der chriſtlichen Gemeinde die geſchichtliche Grundthatſache, ohne welche das chriſtliche Prinzip keine Wirklichkeit hätte, oder der geſchichtliche Quellpunkt des chriſtlichen Prinzips als einer realen Lebensmacht in der Gemeinſchaft“ (457). Aber „die Anerkennung, daß die in Jeſu Leben dargeſtellte, in ſeinem Tode beſiegelte Einheit des Religiöſen und des Sittlichen zugleich die perſönliche Darſtellung der vollkommenen Religion und die Begründung des Gottesreichs ſei, beruht zuletzt auf dem Selbſtbewußtſein der Gemeinde um das in ihr gegenwärtige Gottesreich und auf der erſt durch dieſes Selbſtbewußtſein beglaubigten Würde Chriſti als des Hauptes der Gemeinde“ (564). „So iſt das erfahrene Heilsgut . . . das Erſte, und der Wert dieſes Heilsgutes beſtimmt für den Gläubigen zugleich die Wertſchätzung von Chriſti Perſon“ (548.) Nur ſo behalten ja auch die allgemeinen Ausführungen über die Offenbarung (86 ff.) ihre Bedeutung; nur ſo wird es verſtändlich, daß Lipſius weder in den Hauptpunkten noch der dritten Auflage ſeiner Dogmatik die chriſtozentriſche Anordnung eingeführt hat. So iſt es endlich auch zu erklären, wenn Lipſius in den Hauptpunkten (17) die Bedeutung der heiligen Schrift nicht bloß als Erkenntnisquelle des chriſtlichen Glaubens, ſondern auch als Norm für die Darſtellung chriſtlicher Glaubenslehre damit begründet, daß letztere durchweg gebunden bleibt an die Gottesoffenbarung in Chriſto. Fährt er doch ſelbſt alsbald fort: Aber dieſes normative Anſehn der heiligen Schrift gewinnt dadurch ſofort ſeine nähere Beſtimmung, daß es bezogen wird auf den weſentlichen, in allen neuteſtamentlichen Schriften übereinſtimmend bezeugten religiöſen Inhalt der heiligen Schrift, d. h. nicht auf die von den einzelnen bibliſchen Schriftſtellern da und dort unter dem Einfluß der Zeitbildung unternommene theologiſche Formulierung der chriſtlichen Heilswahrheit, ſondern eben auf dieſe Heilswahrheit ſelbſt, wie ſie im inneren Leben der Gläubigen unmittelbar erfahren und auf Grund innerer Erfahrung zu Glaubensſätzen ausgeprägt werden kann. Und ebenſo heißt es in der Dogmatik (167): Sofern und ſoweit das Wort

der Schrift als ein Heils- und Lebenswort ſich an der Gemeinde bethätigt hat, ſo weit iſt auch die Schrift für ſie Gottes Wort, und dieſe Bedeutung kommt dem vom Mittelpunkte des Evangeliums aus verſtandenen Schriftganzen als ſolchem zu, weil eben dieſes Evangelium durch das Geiſteszeugnis als göttliche Wahrheit beglaubigt wird. Beachtet man dieſe Einſchränkungen, durch die ſich Lipſius' Standpunkt (nicht erſt jetzt, ſondern ſchon früher) von dem ähnlichen anderer unterſcheidet, ſo wird ſich der Vorwurf zu weit gehender Konzeſſionen, den ihm Bruining (Theologisch Tijdschrift 1894, 588 f.) und Neumann (79 f.) auch hier machen, auch hier als unbegründet erweiſen.

Dies zur Ergänzung und Korrektur der Pfennigsdorfſchen Ausführungen über die Prinzipien der Lipſius- und Ritſchlſchen Theologie, die ſich auch noch in den vierten Teil ſeines Buches hinüberziehen. Über ſeinen eigentlichen Inhalt, die kurze Darſtellung der Konſequenzen jener Prinzipien für das Syſtem der beiden Theologen und die ſelbſtändigen Auseinanderſetzungen des Verfaſſers über die beiden Aufgaben der evangeliſchen Dogmatik (die praktiſch-religiöſe und die wiſſenſchaftliche) im Schlußteil kann ich ſchnell hinweggehen, zumal auf die Beurteilung der Gotteslehre und der Chriſtologie bei Lipſius und Ritſchl ſchon oben hingewieſen wurde. Beſonders bedaure ich, daß der Verfaſſer nicht auch die Lehre von der Sünde beſprochen hat, die man ja bei Ritſchl gewöhnlich mißverſteht, weil man die Prinzipien ſeiner Theologie nicht beachtet.

Doch es wäre unbillig, in einer Abhandlung wie der vorliegenden, Berückſichtigung aller in Frage kommenden Punkte zu erwarten. Jedenfalls hat ſie das Verdienſt, das Verhältnis zwiſchen Lipſius und Ritſchl in einer Reihe von Beziehungen klargeſtellt und zugleich mehrfach den richtigen Weg über ſie hinaus gezeigt zu haben. An manchen und nicht unwichtigen Punkten hat der Verfaſſer allerdings ſeine Gewährsmänner gründlich mißverſtanden, obwohl er ſich ſagen mußte, daß ſie die konfuſe Meinung, die er ihnen zuſchreibt, nicht wohl haben konnten und bei genauerem Zuſehen auch leicht gefunden hätte, daß der Irrtum vielmehr auf ſeiner Seite ſei. Namentlich Ritſchl gegenüber folgte er damit freilich vielfach nur der Legende,

die nicht nur ſein Leben, ſondern mehr noch ſeine Lehre umgeſtaltet hat und, wie unſer Buch zeigt, bereits ſo ſehr Allgemeingut geworden iſt, daß ſogar ein ſo ſelbſtändig denkender und ſcharfſinnig urteilender Theolog, wie unſer Verfaſſer, Ritſchls Werke nur durch jene Brille leſen kann. Um ſo mehr iſt anzuerkennen, daß ſeine Kritik überall ſachlich und ruhig verfährt und ſo auch das Schlußurteil über Lipſius weit gerechter ausfällt, als es ſonſt in den dieſem ferner ſtehenden Kreiſen der Fall zu ſein pflegt. Möchte alſo die vorliegende Arbeit Anlaß dazu geben, daß neben Ritſchl auch Lipſius immer mehr ſtudiert wird und ſo nach ſeinem Tode noch die Anerkennung findet, die er bei Lebzeiten vergeblich erſtrebte und doch mehr als mancher andre verdiente.

Halle a. S. Lic. Dr. Carl Clemen.

2.

Köhler, Karl, Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts (Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie, herausgegeben von Hering. VII. Band). Berlin, Reuther & Reichard, 1895. XVI u. 310 S.

Der am Schlusse des Jahres 1895 heimgegangene Karl Köhler war einer der hervorragendsten theologischen Vertreter der Kirchenrechtswissenschaft. Durch eine Reihe von wertvollen Beiträgen zu dieser Wissenschaft (insbes. Luther und die Juristen 1873, das Kirchenrecht der evangelischen Kirche des Großherzogtums Hessen 1884, die Simultankirchen im Großherzogtum Hessen 1889) hat er schon früher bewiesen, daß auch der Theologe Kanonist sein kann. Wiederholt hat er das Kirchenrecht als einen Teil oder wenigstens als eine wichtige und unentbehrliche Hilfswissenschaft der praktischen Theologie in Anspruch genommen und das Vorurteil bekämpft, als sei das Kirchenrecht eine ausschließliche Domäne der Juristen.

So ist es denn mit Freuden zu begrüßen, daß der Herausgeber einer Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie auch dem Kirchenrecht einen Platz in seiner Sammlung angewiesen und den Verstorbenen als Bearbeiter dieser Disziplin gewonnen hat. Je seltener die Einsicht ist, daß unsere Theologen für ihren künftigen Beruf auch kirchenrechtlich ausgebildet sein müssen, um so mehr ist es anzuerkennen, daß hier das Kirchenrecht in das System der praktischen Theologie aufgenommen ist, denn „es ist nicht möglich, den Dienst der Kirche angemessen und mangellos zu vollziehen, ohne mit dem Rechtsboden, auf dem sie steht, vertraut zu sein" (Vorwort S. V).

Der vorliegende Band der Sammlung besteht aus fünf Abschnitten: 1) die deutsch-evangelische Kirche, 2) das Kirchenregiment,

3) das geistliche Amt, 4) die Funktionen der Kirche, 5) das kirchliche Vermögen. Die Überschrift des ersten Abschnitts ist weder ganz logisch noch recht deutlich; der Sinn ist: die deutsch-evangelische Kirche als Ganzes und im Verhältnis zu anderen Konfessionen und zum Staate. Im übrigen ist die Einteilung zweckmäßig und hält insbesondere die Hauptteile des Kirchenrechtes: Kirchenregiment, Pfarramt, Funktionen der Kirche auseinander. Überall stellt der Verfasser das geltende Recht auf Grund seiner geschichtlichen Entwicklung dar. Was er über das Kirchenregiment im allgemeinen und das landesherrliche Kirchenregiment insbesondere, über das Pfarramt im Verhältnis zum Kirchenregiment, über das Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche sagt, verrät gesunde Anschauungen. Auch in der Auswahl des Stoffes scheint uns der Verfasser das Richtige getroffen zu haben.

Der Darstellung des kirchenrechtlichen Stoffes gehen Prolegomena voraus, in denen die Begriffe Kirche, Kirchen, Kirchenrecht erörtert werden. Was Verfasser hier zur Kritik des prinzipiellen Standpunktes von Sohm sagt, hat unseren vollen Beifall. Weniger befriedigt sind wir von den positiven Ausführungen über den Begriff der Kirche. Die neueren Untersuchungen hierüber hat Verfasser so gut wie ganz ignoriert und bewegt sich daher durchaus in den landläufigen Redensarten, wie schon der Umstand zeigte, daß die bekannte Schleiermachersche Formel über den Unterschied der evangelischen und katholischen Anschauung über das Verhältnis des Einzelnen zu Christo als richtig citiert wird (S. 7).

Was wir aber an dem ganzen Werke noch mehr vermissen, das ist die Angabe der Litteratur. Nur gelegentlich und zufällig wird hie und da der Titel eines kirchenrechtlichen Werkes angegeben; eine systematische Übersicht über die Hauptwerke der kirchenrechtlichen Litteratur fehlt; nicht einmal die Lehrbücher werden zur weiteren Orientierung angegeben. Und doch ist eine Litteraturübersicht gerade hier am Platze; dem Theologen ist die kanonistische Litteratur so gut wie unbekannt, und er darf gerade hier erwarten, darüber orientiert zu werden.

Leipzig. Rieker.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologiſche Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1897, zweites Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1897.

Abhandlungen.

1.

Die Reihenfolge der pauliniſchen Hauptbriefe.

Von

Lic. Dr. Carl Clemen, Privatdozent in Halle.

Als ich vor drei Jahren in meiner Schrift über die Chronologie der pauliniſchen Briefe zu beweiſen ſuchte, daß der Galaterbrief erſt nach dem Römerbrief geſchrieben ſei, durfte ich zumal als unbekannter Neuling, der ſich unter keiner der ſogen. Schulen umbraculum ſtellen konnte, von vornherein nicht erwarten, damit viel Eindruck zu machen. War doch jene Theſe ſeit etwa ſiebzig Jahren nur von einigen der radikalſten Kritiker, die alle pauliniſchen Briefe für unecht erklärten, vertreten worden; hatte man ſich doch gewöhnt, die Priorität des Galaterbriefs als ganz ſelbſtverſtändlich anzuſehen, ſei es nun, daß man ihn mit den meiſten deutſchen Gelehrten vor oder mit den meiſten engliſchen nach den Korintherbriefen anſetzte. Während noch Credner (Einleitung in das Neue Teſtament I, 1, 1836, 358) urteilte: „Bei keinem der pauliniſchen Briefe iſt die Beſtimmung der Zeit und des Ortes der Abfaſſung mit ſo großen Schwierigkeiten verbunden, als bei dem Brief an die Galater“, ſchrieb ſchon Reuß (Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments[2] 1853, 72): „Früher galt die Zeit der Abfaſſung für ein ſchwieriges Problem.“ Späterhin wußte zwar jeder, der die traditionelle Chronologie der pauliniſchen Briefe ſelbſtändig nachgeprüft hatte, daß ſie in jenem Punkte nur auf Ver-

mutungen beruhte, aber da denſelben nichts Durchſchlagendes zu widerſprechen ſchien, ſo ſchrieb und ſprach ſie eben immer wieder einer dem andern nach. Nun waren mir ſchon vor zehn Jahren, ehe ich etwas von jenen holländiſchen und Schweizer Kritikern wußte, gewiſſe Bedenken gegen dieſe herkömmliche Anſetzung gekommen; ich glaubte, die Briefe anders anordnen zu müſſen und citierte ſie bereits in meiner 1890 erſchienenen Doktordiſſertation über Juſtins Apologie in dieſer Reihenfolge. Die Eingangs erwähnte Schrift entſtand dann (und daraus erklärt ſich das Mißverhältnis ihrer einzelnen Abſchnitte) auf Grund meiner Habilitationsſchrift über die Zuſammenſetzung der Apoſtelgeſchichte, deren erſter Teil nachher in dieſer Zeitſchrift (1895, 297 ff.) erſchienen iſt. Seither hat der reſignierte Skepticismus gegenüber dieſem Problem, den ich ſchon damals (Chronologie 80) angeſichts ſeiner ſcheinbar ſo widerſprechenden (und neuerdings noch vermehrten) Löſungen vorausſagte, thatſächlich immer weitere Kreiſe ergriffen; werden doch gegenwärtig ſelbſt diejenigen Reſultate, in denen die verſchiedenſten Forſcher übereinſtimmen und die jedem, der ſich ernſtlich mit unſerer Frage beſchäftigt, einleuchten müßten, zugunſten des ſo außerordentlich bequemen Ignoramus, Ignorabimus wieder in Frage geſtellt. Manche, wie Zöckler (Greifswalder Studien 1895, 129 f. 143 ff.), meinen auch, aller ſolcher Unterſuchungen durch die Blaßſche Theorie über die doppelte Textgeſtalt der Apoſtelgeſchichte (Studd. u. Kritt. 1894, 86 ff.; 1896, 436 ff., Acta Apostolorum 1895, 32; 1896, III ff.) überhoben zu ſein, obwohl dieſe doch, ſelbſt wenn ſie irgendwie haltbar wäre, die Schwierigkeiten, die zur Unterſcheidung von Quellen und Überarbeitungen zwingen, zwar hie und da vertuſchen, aber entfernt nicht aus der Welt ſchaffen würde (vgl. Blaß ſelbſt, a. letztangef. O. V). Und doch kam es für das Problem, das mich vor allem intereſſierte, wenigſtens im einzelnen auf die Quellenſcheidung in den Akten nicht ſo ſehr an, als auf das Zeugnis der pauliniſchen Briefe ſelbſt. Ich hörte alſo dieſe über ihr zeitliches Verhältnis zu einander ab und bin dabei allerdings wohl manchmal der Gefahr verfallen, die jeder, der einmal eine neue Theſe zu vertreten gehabt hat, kennen wird, der Gefahr nämlich, möglichſt viele Beweiſe für dieſelbe aufzubringen zu

ſuchen — und durch dieſe Zuſammenſtellung von minder einleuchtenden mit den wirklich durchſchlagenden auch deren Kraft abzuſchwächen. Außerdem ging ich damals über die aus der Lehrentwickelung innerhalb der Briefe zu entnehmenden Argumente ſehr raſch hinweg, weil ich hoffte, bald zu einer Darſtellung der pauliniſchen Theologie überhaupt zu kommen. Das wird nun in nächſter Zeit nicht möglich ſein; ich führe daher an dieſer Stelle das damals Angedeutete etwas breiter aus und ſtelle zugleich diejenigen Beweiſe für meine Anſchauung, die ſich mir in immer wiederholter Prüfung als ſtichhaltig ergeben haben, nochmals zuſammen, fort und fort auf Einwendungen dagegen Rückſicht nehmend und ſo vielleicht zu einer Verſtändigung mit meinen Gegnern kommend.

Zwar dem Rezenſenten des öſterreichiſchen Litteraturblatts (1894, 385 ff.), Gutjahr, gegenüber muß ich dieſe Hoffnung aufgeben, denn er findet bei mir und anderen proteſtantiſchen Theologen „bewußte Tendenz“ — „war es ihnen allein um die Wahrheit zu thun? Der Verf. wollte ſich die Apoſtelgeſchichte einfach für ſeinen Zweck herrichten“ — und verweiſt auf die nur leider hier wieder einmal nicht einheitliche kirchliche Tradition, deren eine Richtung ich ja eben gerade wieder zu Ehren zu bringen ſuche. Seine Darſtellung meiner Anſichten widerſpricht mehrfach diametral meinen ausdrücklichen Behauptungen, wie ſich dergleichen Irrtümer übrigens auch in der Anzeige meines Buches durch W. P. im theologiſchen Litteraturbericht (1893, 269 f.) und beſonders durch von Soden in der theologiſchen Litteraturzeitung (1895, 130 ff.) finden. Wenn der letztere ſich beklagt, daß er meiſt lange nicht wußte, was ich eigentlich mit den Unterſuchungen wollte, denen er folgen mußte, daß man faſt durch zwei Drittel des Buches ſich durcharbeiten müßte, ehe man die Pointe meiner Aufſtellungen herausfände (was übrigens bei manchen anderen, vortrefflichen Arbeiten zutreffen dürfte), ſo hat umgekehrt Gutjahr die ganze Abhandlung nur eine detaillierte Wiederholung der Einleitung genannt, und wollen auch Ewald (Theologiſches Litteraturblatt 1893, 431 ff. 447 ff.) und Joh. Weiß (Studd. u. Kritt. 1895, 252 ff.) nicht leugnen, daß die für meine Hypotheſe ſprechenden Züge geſchickt zuſammengeſtellt worden ſeien. Letzterer hat mir zugleich das Verdienſt zu-

gesprochen, durch meine Untersuchung den Finger auf eine Reihe offener Wunden in unserer Einleitungswissenschaft gelegt zu haben; der erstere hat sogar geurteilt, daß dadurch einzelne Schwierigkeiten, welche die gebräuchliche Anordnung und das übliche Verständnis der Briefe mit sich bringen, eliminiert werden, ja Holtzmann (Deutsche Litteraturzeitung 1894, 259 f.) bemerkt: „Richtig ist, daß der Galaterbrief sich in möglichster Zeitnähe des Römerbriefs besser versteht, als wenn die ganz eigen gearteten Korintherbriefe dazwischen treten", wie auch Kähler, nach einer Bemerkung in der zweiten Auflage seines Galaterbriefs (1893, 11) zu urteilen, die Priorität des letzteren vor dem an die Römer nicht mehr für selbstverständlich zu halten scheint und die hochwürdige theologische Fakultät zu Halle schon voriges Jahr die Preisaufgabe stellte: die Lehren des Galater- und des Römerbriefs sind mit Rücksicht auf die Echtheit beider und die Priorität des einen oder des anderen Sendschreibens zu vergleichen. Dagegen v. Soden sagt von meiner Position, sie würde wohl den meisten Sachkennern von vornherein als eine verlorene erscheinen. So spricht er auch, während Schmiedel (Litterarisches Centralblatt 1894, 1129 ff.) den Wert meines Buches, da es eine Revision aller bisherigen Ansätze fordere und man an ihm nicht würde vorbei können, sehr hoch anschlagen will, demselben jeden Wert und mir selbst zunächst die Befähigung, in solchen Dingen mitzureden, ab. Auf seine sachlichen Einwendungen hatte ich schon längere Zeit, bevor seine Rezension erschien, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1894, 420 ff.) und den Studien und Kritiken (1895, 302, 1) zu antworten gesucht, ebenso wie auf einige der Bedenken von Joh. Weiß und die Einwürfe von Gercke (Göttinger gelehrte Anzeigen 1894, 577 ff.), die nochmals zu besprechen absolut keinen Zweck haben würde. Umgekehrt kann ich auf v. Sodens m. M. n. übrigens teils unzutreffende, teils belanglose Einwendungen gegen meine Zerlegung der Korintherbriefe, die ich dann in meiner Schrift über die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe (1894) ausführlicher begründet hatte, auch an dieser Stelle noch nicht eingehen. Ich beschränke mich vielmehr hier, wie angekündigt, auf eine nochmalige Darlegung des zeitlichen Verhältnisses zwischen dem Galaterbrief und den übrigen

großen Paulinen, gegen deſſen Auffaſſung in meinem frühern Buch gelegentlich auch Grafe (Die pauliniſche Lehre vom Geſetz² 1893, 31 f.), Zöckler (Kommentar zur Apoſtelgeſchichte² 1894, 71 f., Studd. u. Kritt. 1895, 102), Dalmer (Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apoſtels Paulus 1894. 141 f.), Vollmer (Die altteſtamentlichen Citate bei Paulus 1895, 74 ff.), und Sanday-Headlam (The Epistle to the Romans 1895. XXXVII f.) Einſpruch erhoben haben, während dagegen Kühn (Neue kirchliche Zeitſchrift 1895, 156 ff.) ſcheinbar unabhängig von den eingangs erwähnten radikalen Kritikern und natürlich auch von meinem Buch und unter Berückſichtigung derſelben Halmel (Über römiſches Recht im Galaterbrief 1895) auf eine ähnliche Datierung des Galaterbriefs gekommen iſt, zum Beweis, daß unſere Theorie doch nicht ſo willkürlich iſt, wie man gewöhnlich behauptet. Auf manche Beweiſe dafür, ſo das litterariſche Abhängigkeitsverhältnis des Galaterbriefs vom Römerbrief, auf das Steck auch jetzt noch (Proteſtantiſche Kirchenzeitung 1895, 153 ff.) das Hauptgewicht legen will, glaube ich allerdings verzichten zu ſollen und hoffe, deshalb nur von ſolchen von neuem getadelt zu werden, die es für eine Schande halten, weiter zu lernen, und, das gethan zu haben, auch ſelbſt nie eingeſtanden; inwiefern ich für die Formulierung der übrig bleibenden Argumente von meinen Kritikern gelernt habe, wird die nachſtehende Erörterung zeigen, in der ich die in Rede ſtehende Frage zunächſt aus der Theologie des Apoſtels, dann ſeiner Polemik und endlich ſeiner Stellung zum Apoſtelkonzil zu beantworten ſuchen werde.

I.

In meiner Chronologie (49 ff.) hatte ich behauptet, daß die Theologie des Paulus gleich der ſeines Meiſters mit der Zeit eine andere geworden ſei und mich dafür im einzelnen und im allgemeinen auf mancherlei Vorgänger berufen. Ich könnte jetzt auch noch auf Lorenz (Proteſt. Kirchenzeitung 1893, 51), Hearſe (Alexandrian and Carthaginian Theology 1893, 189), Dalmer (143 f.), Godet (Introduction au Nouveau Testament I, 1893, 726 f.) und namentlich Jülicher (Einleitung in das Neue Teſtament 1894, 37. 90) und Franke (Studd. u. Kritt. 1895, 428.

439. 449. 451. 453) hinweisen; gleichwohl hält es Gutjahr für überflüssig, etwas dagegen zu sagen, und werden vielleicht manche protestantische Theologen ähnlich denken. Ich kann diese Stimmung auch durchaus begreifen. Weil namentlich bei uns in Deutschland in neuerer Zeit nicht nur die natürliche, sondern vielfach auch die geistige Entwickelung materialistisch vorgestellt worden ist, so meinen viele, durch die Annahme einer Entwickelung würde ohne weiteres die Mitwirkung irgendwelcher höherer Faktoren als der in dem betreffenden Organismus selbst liegenden ausgeschlossen. Wie thöricht diese Meinung sei, liegt auf der Hand. Oder hat man denn nicht schon viel früher von einer Entwickelung, nur eben unter Mitwirkung einer solchen höheren Macht geredet? Kommt doch auch die Naturwissenschaft zumal in England immermehr davon zurück, die von ihr konstatierte Entwickelung materialistisch aufzufassen und versteht es sich doch vollends in der Geschichte des Geistes und namentlich der Religion eigentlich von selbst, daß die auch hier vorliegende Entwickelung sich nicht rein natürlich erklärt, sondern ebenfalls auf einen zwecksetzenden Willen über ihr hinweist. Also zu grauen braucht es uns nicht bei dem Gedanken an eine Entwickelung der paulinischen Theologie, aber ist sie denn überhaupt anzunehmen und zwar innerhalb der Hauptbriefe? Das ist die erste Vorfrage, die wir zu beantworten haben.

a) v. Soden bestreitet jene Behauptung aufs zuversichtlichste. „Als ob Paulus nach so langer Wirksamkeit in so kurzer Zeit noch in den Kernpunkten seiner Anschauungen eine Entwickelung durchgemacht hätte!“ Ich glaube dagegen ein dreifaches einwenden zu sollen.

α) Mein Gegner geht wohl ebenso wie früher Heinrici (Die Forschungen über die paulinischen Briefe 1877, 39 f.) und jetzt Holtzmann (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, 1896, 8) von der traditionellen Chronologie aus, nach der unsere Briefe ungefähr zwanzig Jahre nach der Bekehrung des Apostels innerhalb eines Zeitraums von vier bis fünf Jahren entstanden sind. Ich habe aber zu beweisen gesucht und vor Eintritt in die Erörterung der Lehrentwickelung innerhalb der Briefe ausdrücklich daran erinnert, daß die großen Paulinen zwölf Jahre nach der Bekehrung

innerhalb eines Zeitraums von ſechs bis ſieben Jahren geſchrieben wurden. Indes ſelbſt wenn ſie „nach ſo langer Wirkſamkeit in ſo kurzer Zeit“ entſtanden wären, würde eine Entwickelung von dem einen zum andern doch nur dann unwahrſcheinlich ſein, wenn eine ſolche vorher nicht ſtattgefunden hätte. Ich weiß nicht, ob v. Soden dies beſtreitet; jedenfalls muß ich es behaupten. Und das iſt das zweite, was ich gegen jenen Einwand meinerſeits wiederum einwenden möchte.

β) Man ſieht es noch immer vielfach ſo an, als ob Paulus, wenn nicht am Tage von Damaskus, ſo doch ſehr bald nachher auf einmal ſeine ganze Theologie aufgegangen ſei. Aber ſchon Hilgenfeld hat (Einleitung in das Neue Teſtament 1875, 222 f.) dagegen bemerkt: „Es frägt ſich nur, ob Paulus die ganze Tragweite des neuen von dem der Urapoſtel abweichenden Weges von vornherein überſehen haben, nicht vielmehr Schritt für Schritt zu ſeinem Antinomismus und Univerſalismus gekommen ſein ſollte.“ In der That erklärt es ſich nur ſo, daß nach Gal. 1, 23 die Gemeinden Judäas, die doch gewiß nicht antinomiſtiſch und univerſaliſtiſch waren (wenngleich auch nicht das Gegenteil), Pauli früheſte Miſſionsthätigkeit mit dankbarem Intereſſe verfolgten (vgl. auch Franke 442 f. 449). Auch Kühl hat neuerdings (Studd. u. Kritt. 1894, 120 ff.) behauptet, daß Paulus ſeine geſetzesfreie Anſchauung erſt ſpäter im Kampfe mit Judenchriſten ausgebildet habe, wenngleich bereits vor der erſten Miſſionsreiſe. Ob das letztere durchaus zutrifft, wird ſich ja ſpäter zeigen; jedenfalls hat der Apoſtel nicht von Anfang an alle diejenigen Anſchauungen vertreten, die wir in ſeinen Hauptbriefen finden (auch gegen Holtzmann 60). Und ſelbſt wenn das der Fall wäre, ſo könnte er doch auch z. B. dieſer noch in einigen Hauptpunkten ſeinen Standpunkt geändert haben. Das iſt das Dritte, worauf ich hinweiſen wollte.

γ) v. Hartmann hat einmal geſagt, nach dem dreißigſten Jahr wechsle man ſeine Grundanſchauungen nicht mehr. Gewiß iſt das im allgemeinen richtig; aber es giebt doch gottlob auch Ausnahmen. Gerade in religiöſen und theologiſchen Fragen haben manche noch in höherem Alter ihren ganzen bisherigen Standpunkt aufgegeben und einen neuen eingenommen. Und müſſen wir nicht

von Paulus, der noch im Philipperbrief es nicht ergriffen zu haben oder vollkommen zu sein überzeugt war, von vornherein erwarten, daß er auch bis zuletzt immer mehr die Tiefen der Gottheit zu erforschen suchte? Selbst wenn in jenem Briefe eine Indifferenz gegen die objektive Wahrheit seines Evangeliums zu erkennen wäre, so würde doch damit für die Zeit der älteren Gefangenschafts- und der großen Briefe schlechterdings noch nichts ausgesagt sein. Daß Paulus innerhalb der letzteren eine Entwickelung durchgemacht habe, ist also mit alledem noch längst nicht als unmöglich erwiesen worden; freilich auch nicht als wirklich. Wie das zu geschehen habe, ist nun zu zeigen.

b) Mancher freilich wird sowohl diese als die eben angestellte Erörterung für überflüssig halten, da ja nicht erst ich, sondern schon viele andere vor mir positive Beweise für eine solche Entwickelung angeführt haben. Aber v. Soden scheint dieselben nicht für stringent anzusehen; ich muß also nochmals darauf zurückkommen. Und zwar unterscheide ich auch hier drei Punkte.

α) Daß Paulus 1 Thess. 4, 17. 2 Thess. 1, 7. 1 Kor. 15, 51 f. die Parusie noch zu erleben hofft, wird wohl heute kaum noch von irgendjemand geleugnet. Aber ebenso sollte jeder zugeben, daß er Phil. 1, 23 vorher zu sterben erwartet und daher 3, 11 nach Teilnahme an der Auferstehung von den Toten strebt. Immerhin ist damit noch keine Entwickelung innerhalb der Hauptbriefe nachgewiesen. Denn Röm. 8, 11 läßt sich so verstehen, daß der Apostel sich selbst ausschließt, wie wir ja selbst 1 Kor. 6, 14 wegen 15, 51 f. deuten müssen. Aber schon 2 Kor. 4, 14, wo man trotz Klöpper ἐγείρειν ebenso wie an den eben angeführten Stellen verstehen wird, geht das nicht wohl an, da der Apostel hier von sich selbst spricht und sich den Korinthern ausdrücklich nebenordnet. Und noch deutlicher rechnet er 5, 1. 8 mit der Möglichkeit der Zerstörung seiner irdischen Leibeshütte, des Auswanderns aus dem Leibe und Heimischwerdens bei dem Herrn vor der Parusie und dem Gericht. Daß beide auch im Römerbrief nicht so bald erwartet werden, folgt schon aus Kap. 11, und daß 13, 11 ff. dem nicht widerspricht, ergiebt sich daraus, daß auch im Philipperbrief, in dem Paulus doch vorher abzuscheiden wünscht, 4, 5 die Parusie

als nahe gilt. Wohl aber würde die bereits erwähnte Stelle Röm. 8, 11, wo den Römern eine Erweckung ihrer ſterblichen Leiber in Ausſicht geſtellt wird, mit der Darlegung des zweiten Korintherbriefs unvereinbar ſein, wenn die hier ausgeſprochene Erwartung, gleich nach dem Tode mit jenem ewigen und daher nicht bloß für den Zwiſchenzuſtand berechneten Haus überkleidet zu werden, für alle Gläubigen gälte. Daß das nicht der Fall, folgt aus dem *πάντας* 2 Kor. 5, 10, womit Paulus wohl dem möglichen Mißverſtändnis wehren will, als ob er, von dem ja in dem ganzen Zuſammenhang allein die Rede iſt, durch jene Überkleidung gleich nach dem Tode vom Gericht befreit werden würde. Daß aber jene nur ihm (und einigen andern) zuteil werden würde, entſpricht außerdem den jüdiſchen Anſchauungen, von denen Paulus auch hier abhängig iſt (vgl. auch Kabiſch, Die Eschatologie des Paulus 1893, 296 f. 302). Wir erkennen dieſelben aus der Himmelfahrt des Jeſaja, einer Schrift des zweiten Jahrhunderts, die in 3, 13 bis 4, 22 eine chriſtliche, aber in ihren Anſchauungen durchaus jüdiſche Apokalypſe aus den Jahren 64—68 aufgenommen hat (vgl. Zeitſchrift für wiſſenſch. Theol. 1896, 388 ff.). Hier heißt es nun 4, 16 f. bei der Schilderung der Wiederkunft Jeſu: Sancti autem cum Domino venient cum vestibus suis, quae supra repositae sunt in septimo coelo; cum Domino venient ii, quorum spiritus vestiti sunt, descendent et aderunt in mundo, et constabiliet eos, qui in corpore reperti sunt, cum sanctis in vestibus sanctorum, et ministrabit iis Dominus, quippe qui *ἐφύλαξαν* in hoc mundo. Et postea convertentur ad vestes suas sursum et relinquetur corpus eorum in mundo (Dillmann). Daß dieſe Heiligen aber nicht mit allen früher verſtorbenen Gerechten identiſch ſind, erhellt trotz 9, 7 ff. aus V. 17 f., wo es heißt: Et tunc ascendent e justis multi cum eo, quorum spiritus vestes non acceperunt, donec Dominus Christus ascendet, et ascendent cum eo. Tunc igitur accipient vestes suas et thronos suos et coronas suas, cum in septimum coelum ascenderit ipse. Das bezieht ſich freilich zunächſt auf die Zeit der Himmelfahrt Chriſti, die dort als Schluß der Entwickelung gilt; erwartete man noch eine zweite Erſcheinung Chriſti,

ſo mußte natürlich auch die Überkleidung der übrigen bereits verſtorbenen Gerechten mit ihren himmliſchen Kleidern auf dieſe Zeit verſchoben werden. Sie ſelbſt hat ſich Paulus nach Röm. 8, 11 vielleicht zunächſt ähnlich vorgeſtellt, wie der Verfaſſer der Apokalypſe des Baruch, wenn er 50, 2; 51, 3 b ſagt: Restitutus enim restituet terra tunc mortuos, quos recipit nunc, ut custodiat eos, nihil immutans in figura eorum, sed sicut recepit, ita restituet eos, et sicut tradidi eos ei, ita etiam sistet eos . . . Tunc glorificabitur splendor eorum in commutationibus, et convertetur figura faciei eorum in lucem decoris eorum, ut possint potiri et accipere mundum, qui non moritur, tunc promissus illis. Dann aber wird Paulus wohl, wie ſich das ſchon 1 Kor. 15 anbahnte, eine Überkleidung auch dieſer Gerechten mit einem ganz neuen Leibe erwartet haben — ähnlich wie ſpäter die Sohariſten (vgl. Laurence, Ascensio Isaiae vatis 1819, 168). Doch wie es auch damit ſtehe, jedenfalls iſt bei Paulus in der Eschatologie auch innerhalb der Hauptbriefe eine Entwickelung nachzuweiſen: während er früher die Paruſie zu erleben hoffte, hat er das ſpäter aufgegeben. Daß es unter dem Eindruck der 2 Kor. 1, 8 ff. erzählten Trübſale geſchehen ſei, haben eine Reihe von Gelehrten wahrſcheinlich zu machen geſucht, die ich Chronologie 245, 22 angeführt habe; ich füge jetzt noch hinzu Grafe (Theologiſche Abhandlungen für Weizſäcker 1892, 275), Schmiedel (Theol. Zeitſchrift aus der Schweiz 1893, 214 f.), Sabatier (Revue Chrétienne 1894, 3 ff.), Holtzmann (193). Im übrigen kommt darauf für unſere Frage nichts weiter an; ich gehe alſo gleich zu einem zweiten Punkte weiter.

β) Noch deutlicher als die eben beſprochene iſt eine ſpätere Stelle des zweiten Korintherbriefs, nämlich die Äußerung 5, 16 *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.* Was *κατὰ σάρκα* zunächſt in der erſten Vershälfte bedeutet, dürfte aus 11, 18 klar werden. Denn hier ſagt Paulus von den Chriſtinern, die er dort bekämpft (wenngleich nicht ſie allein, wie man gewöhnlich behauptet, ohne doch dieſe bequeme Hypotheſe zur Aufrechterhaltung der Einheitlichkeit des zweiten Briefes am Texte durch-

zuprüfen), ſie rühmten ſich κατὰ σάρκα; faktiſch rühmten ſie ſich aber ihres unmittelbaren oder mittelbaren Verhältniſſes zu dem auf Erden wandelnden Chriſtus. Denken wir an dieſe Vorzüge auch bei dem κατὰ σάρκα an unſerer Stelle, ſo ergiebt ſich ein trefflicher Zuſammenhang mit dem vorhergehenden: dem geſtorbenen und auferſtandenen Chriſtus ſollen wir leben; alſo kennen wir von jetzt ab niemand mehr nach ſeinen Beziehungen zu dem auf Erden wandelnden. Aber Paulus geht noch weiter und will auch Chriſtus ſelbſt jetzt nicht mehr nach dem Fleiſch, d. h. wohl eben auch wieder, wie er auf Erden wandelte, kennen. Doch die Hauptfrage iſt, wie der Vorderſatz zu verſtehen ſei. Heinrici will ihn überſetzen: wenn ich auch Chriſtum nach ſeiner natürlichen Seinsweiſe gekannt hätte. Wenn er ſich dafür auf Gal. 5, 11 beruft, ſo wird ſich gleich zeigen, daß dieſe Stelle noch weniger ſo verſtanden werden kann. Müſſen wir alſo nach dem ganzen Zuſammenhang für früher auch bei Paulus eine thatſächliche Kenntnis Chriſti κατὰ σάρκα bezeugt finden, ſo frägt es ſich weiter, wie dieſelbe näher zu denken ſei. Daß Paulus Jeſum in Jeruſalem geſehen hätte, wäre nicht unmöglich; aber würde er das wohl hier als γινώσκειν Χριστὸν κατὰ σάρκα bezeichnet haben? Und vor allem: hätte er von Vorgängen, die nach der jetzt traditionellen Anſchauung zwanzig bis fünfundzwanzig Jahre, nach meiner Berechnung fünfzehn Jahre früher ſtattgefunden hatten, in dieſer Weiſe geredet? Das wäre gerade ſo abgeſchmackt, wie wenn ein erwachſener Mann ſagen wollte: wenn ich auch früher in die Kinderſchule ging, ſo thue ich es doch jetzt nicht mehr. Dasſelbe Bedenken entſcheidet aber auch gegen die andere, u. a. von v. Soden (Theologiſche Abhandlungen für Weizſäcker 117) vertretene Erklärung des γινώσκειν κατὰ σάρκα Χριστὸν als einer theoretiſchen Kenntnis der jüdiſchen Meſſiasidee, die Paulus übrigens namentlich in dieſem Zuſammenhange kaum ſo bezeichnet hätte. Es bleibt alſo nur übrig, darunter, wie jetzt auch Holtzmann (61. 65) thut, eine Kenntnis Jeſu Chriſti, wie er auf Erden wandelte, zu verſtehen, die Paulus — wie er ſelbſtverſtändlich jene Kenntnis derer, die zu ihm Beziehungen gehabt, nur als Chriſt hatte — bis kurz vor dem zweiten Korintherbriefe oder vielmehr demjenigen Teile desſelben hatte, in dem ſich die fragliche Äußerung findet.

Bis dahin frug er, wie die Christusleute in Korinth, nach dem, was Jesus in den Tagen seines Fleisches gethan und geredet: jetzt will er das nicht mehr thun. Und in der That finden sich solche Verweise auf Jesu Leben und Lehren nur im ersten Thessalonicher- und ersten Korintherbrief, sowie zu Anfang des zweiten Zwischenbriefes 2 Kor. 10, 1, wo dergleichen gegenüber den Christinern besonders angebracht war. Dagegen 8, 9, sowie Phil. 2, 5 ff. exemplifiziert Paulus an der Menschwerdung Christi, die sonst nur als Vorbedingung zur Versöhnung am Kreuz gilt. Gleichwohl dürften wir daraus noch nicht auf eine Entwickelung seiner christologischen Anschauungen innerhalb der Hauptbriefe schließen, wenn Paulus nicht 2 Kor. 5, 16 ausdrücklich von ihr redete.

γ) Und ebenso geschieht das Gal. 5, 11 mit den Worten: *ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι;* Wie Heinrici, so wollen auch manche andere den Vordersatz rein hypothetisch fassen, als ob Paulus meinte: wenn ich die Beschneidung predigte, würde ich doch wohl nicht verfolgt werden. Aber eine solche Äußerung paßt weder in den Zusammenhang, noch paßt dazu das doppelte *ἔτι*. Sagt Paulus: warum werde ich noch verfolgt, wenn ich noch die Beschneidung predige, so setzt er voraus, daß man ihm dies letztere nachgesagt hat und kommt darauf hier, wo er vorher von *ὁ ταράσσων* geredet hatte, deshalb zu sprechen, weil man darin ebenfalls eine Verwirrung gesehen hatte. Man kann also nicht an seine Predigt der Beschneidung im Judentum gedacht haben, die außerdem keine Predigt gewesen wäre: denn seinen Landsleuten brauchte er die Beschneidung nicht zu predigen, der Urgemeinde aber hätte er sie, wenn sie dessen bedurfte, vielmehr mit Gewalt eingetränkt. Dazu führt ja auf einen auf die Gegenwart bezüglichen Vorwurf auch 1, 10, wo Paulus sagt: *ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ γὰρ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην.* Schon jene abrupte Frage, die nach dem vorhergehenden gewiß nicht nahe lag, setzt voraus, daß man ihm vorgeworfen hatte, er rede Menschen zuliebe und suche Menschen zu gefallen, d. h. aber nach dem ganzen Zusammenhang (vgl. V. 1. 11. 16 f.) wohl den Urapostеln, der Urgemeinde und ihrem Anhang. Wie man

das konnte, erſehen wir eben aus 5, 11, wonach Paulus nachgeſagt wurde, er predige noch die Beſchneidung (und verwirre dadurch die Gemüter), freilich nur, um der Urgemeinde zu gefallen. Aber was bedeutet „noch“? Lightfoot, der jene Beziehung von 1, 10; 5, 11 auf gegneriſche Vorwürfe klar durchſchaut hat, hält doch für möglich, daß man Paulus nachſagte: you still preach circumcision though you have become a Christian, daß man alſo mit dem Urteil *περιτομὴν ἔτι κηρύσσει* ſeine chriſtliche und jüdiſche Zeit zuſammenfaſſen wollte. Aber wir ſahen ſchon, daß man von dieſer kaum ſagen konnte: Paulus predigte in ihr die Beſchneidung. Alſo wird man mit jenem *περιτομὴν ἔτι κηρύσσει* vielmehr haben ſagen wollen: wie früher als Chriſt, ſo predigt er auch jetzt noch gelegentlich die Beſchneidung. Das letztere weiſt Paulus mit der Frage: warum werde ich denn dann noch verfolgt? zurück; aber nur das letztere, nicht das erſtere, wie er auch 1, 10 ſagt: *εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην.* Irgendwelchen Grund mußte doch auch die gegneriſche Beſchuldigung haben; Paulus muß in der That früher die Beſchneidung gepredigt haben. Und nun berichtet uns ja die Apoſtelgeſchichte 16, 3, daß Paulus den Timotheus beſchnitten habe; denn wenn man dieſe Angabe vielfach als ungeſchichtlich bezeichnet hat, ſo werden wir noch ſehen, daß ſie durch Gal. 2, 3 vielmehr beſtätigt wird. Daß endlich die Judaiſten ſich gerade auf dieſes Beiſpiel beriefen, hatte beſonders nahe gelegen, unter Vorausſetzung der ſüdgalatiſchen Theorie die ich in der Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie (1894, 396 ff.) neu zu begründen geſucht habe und trotz Zöcklers Aufſatz in den Studien und Kritiken (1895, 51 ff.) noch immer vertrete, zumal ſich ſeitdem auch noch mehrere andere, ſo Gifford (Expositor 1894. IV, 10, 1 ff.), Kühn (159 ff.), Briggs (The Messiah of the Apostles 1895, 132) und von neuem Zahn (Neue kirchliche Zeitſchrift 1894, 436), O. Holtzmann (Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte 1895, 102) und Ramſay (St. Paul the Traveller and the Roman Citizen 1896, 89 ff.) zu ihr bekannt haben. Jedenfalls, ſo ſagt auch Holtzmann (Deutſche Litteraturzeitung 1894, 359 vgl. Neuteſtamentliche Theologie II, 7. 60, 1), findet Gal. 5, 11 ein ungezwungenes Verſtändnis

nur, wenn der Paulinismus als Entwickelungsprodukt aufgefaßt wird (vgl. auch Franke 439. 449). Wenn dagegen der Rezensent des theologischen Litteraturberichts sich wundert, daß der spätere Paulus nie den früheren ausdrücklich korrigiert, so hat er wohl denjenigen Abschnitt meines Buches, den ich hier reproduziere, zufällig überhaupt nicht gelesen.

c) Ist dadurch nicht nur erwiesen, daß Paulus noch z. B. der Hauptbriefe in den Kernpunkten seiner Anschauungen — denn dazu gehören die angeführten Fragen doch ohne allen Zweifel — eine Entwickelung durchgemacht hat, sondern auch daß dieselbe z. T. noch erkennbar ist, so frägt es sich doch immer noch, ob das auch in anderen Beziehungen der Fall sei. Man könnte es wiederum aus drei Gründen bezweifeln, wenngleich m. M. n. ohne genügenden Anlaß.

α) Man könnte sagen, die litterarische Hinterlassenschaft des Apostels reiche dazu weder quantitativ noch qualitativ aus. Oder wie sollten wir Luthers Entwickelung von 1516 bis 1530 verstehen, wenn wir von ihm nur einige Briefe hätten? Und doch liegen die Dinge bei Paulus nicht so ungünstig. So richtig neuerdings wieder Deißmann (Bibelstudien 1895, 189 ff.) auf den brieflichen Charakter der paulinischen Briefe namentlich im Unterschied von den katholischen Episteln hingewiesen hat, ebenso gewiß wird Jülicher Recht behalten, wenn er sagt (30): „Diese Briefe kommen selbständigen Litteraturwerken, trotzdem sie durchaus Gelegenheitsschreiben an einen engbegrenzten Leserkreis sind, sehr viel näher als durchschnittlich Briefe moderner Größen. Denn es ist charakteristisch für Paulus, daß er es fast nie fertig bringt, bei dem einzelnen, individuellen stehen zu bleiben; unwillkürlich rückt er auch die kleinste Frage in eine höhere Sphäre und in einen großen Zusammenhang hinein; er entscheidet nicht gern ohne zu begründen, und jene Argumentationen pflegen in die tiefsten Tiefen, bis auf den Grund seines Glaubens selber hinabzuführen.“ Gleichwohl könnte man von dem brieflichen Charakter der Hinterlassenschaft des Paulus auch noch in anderer Weise gegen den Versuch, eine Entwickelung seines religiösen Denkens nachzuweisen, operieren.

β) Im brieflichen Verkehr äußert man sich oft über dieselbe

Sache zu verſchiedenen Zeiten, ja zu derſelben Zeit gegenüber verſchiedenen Perſonen verſchieden, ſei es nun, daß die wechſelnde Stimmung des Schreibers oder die andersartigen Bedürfniſſe des Empfängers daran ſchuld ſind. Auch bei Paulus erklären ſich auf dieſe Weiſe manche ſcheinbare Widerſprüche zwiſchen ſeinen Briefen, keineswegs aber diejenigen, um die es ſich hier für uns handelt. Dafür beſagt es ſchlechterdings gar nichts, wenn man immer und immer wieder auf die Genialität, Vielſeitigkeit, Beweglichkeit u. ſ. w. des Apoſtels hinweiſt, die natürlich kein Menſch leugnet; denn hier ſteht etwas ganz anderes zur Diskuſſion. In untergeordneten Fragen mag ſich auch ein bedeutender Mann widerſprechen — wie denn Renan ungehalten darüber wurde, wenn man ihm Widerſprüche nachwies, weil er dieſe nur bei einem Dummkopf für nicht ſelbſtverſtändlich hielt — wer auch in den Grundfragen ein sic et non verträgt, wer vor Gottes Angeſicht ſtehend auch anders kann, der iſt eben kein großer Geiſt, ſondern mindeſtens ein konfuſer Schwachkopf. Hätte Paulus auch in ſeinen Grundanſchauungen hin und her geſchwankt, nun ſo hatten ja die galatiſchen Irrlehrer mit ihren Vorwürfen recht und beruhte die Zuverſicht des Apoſtels zu ſeinem Evangelium, wenn nicht auf Heuchelei, ſo doch auf unbegreiflicher Selbſttäuſchung. Will man das nicht zugeben, ſo muß man auch die großen Paulinen unter ſich ſo ordnen, daß zwiſchen den Ausſagen der einzelnen Briefe über jene Kernpunkte ein verſtändlicher Zuſammenhang beſteht. Das iſt aber an ſich wieder in verſchiedener Weiſe möglich, und daran könnte ein letztes Bedenken gegen den Verſuch, eine Entwickelung des Paulinismus auch auf anderen Punkten als den oben erwähnten nachzuweiſen, anknüpfen.

γ) Die Entwickelung könnte an ſich ſowohl ſo verlaufen ſein, daß Paulus auch während der Zeit der Hauptbriefe nur allmählich ſeine früheren, ihm mit der Urgemeinde gemeinſamen Anſchauungen aufgab, oder aber ſo, daß er gleich zu Anfang jener Periode oder einige Zeit nachher mit ihnen brach und ſpäter z. T. wieder zu ihnen zurückkehrte. Man könnte ſich für die letzteren beiden Anſchauungen darauf berufen, daß Paulus auch im Philipperbrief gegneriſche Meinungen milder beurteile; aber das gilt doch nur von den in Kap. 1 erwähnten, die man, zumal unter Vorausſetzung der

Einheitlichkeit des Briefes, keinesfalls mit den in Kap. 3 bekämpften judaistischen Anschauungen identifizieren darf, mit denen es Paulus auch in den Hauptbriefen zu thun hat. Von irenischer Stimmung ihnen gegenüber ist in dem ersten Gefangenschaftsbriefe, dem an die Kolosser, schlechterdings nichts zu entdecken (denn 4, 10 f. konnte kein Mensch so verstehen); in den Römerbrief aber trägt man sie offenbar nur deshalb ein, weil man ihn nach dem an die Galater ansetzt. Indes ist es denn nach dem ganzen Eindruck, den uns das sichere und zuversichtliche Auftreten des Paulus macht, nicht von vornherein viel wahrscheinlicher, daß er in wesentlich geradliniger Entwickelung von jenem judenchristlichen zu einem immer freieren Standpunkt gekommen sei? Durchmustern wir also die großen Paulinen mit Rücksicht auf ihre Lehre vom Gesetz, von der Rechtfertigung und Heiligung und von der Prärogative Israels, und suchen wir sie danach in das richtige Zeitverhältnis zu einander zu setzen.

1) Im ersten Korintherbrief, den wir auch hier zunächst noch als einheitlich betrachten können, wird 7, 19 im Gegensatz zu Beschneidung und Vorhaut aller Wert auf die Beobachtung der Gebote Gottes gelegt, d. h. nach dem fast konsequent festgehaltenen Sprachgebrauch des Paulus: des Gesetzes. Freilich bezeichnet er sich selbst 9, 20 vielmehr als *μὴ ὢν ὑπὸ νόμον*, aber beides ist, wie wir später sehen werden, wohl miteinander vereinbar. Dagegen stimmt 15, 56 zwar zu dieser, aber kaum zu jener ersten Stelle: denn wenn das Gesetz die Sünde kräftigt, so kann es doch nicht zugleich dasjenige leisten, was man von der Beschneidung erwartete. Indes der fragliche Vers ist auch von Kühl (132, 1) nicht gerechtfertigt und von v. Soden als unecht anerkannt worden — nach W. P. freilich nur, weil er dem Gelehrten nicht paßt!

Gehen wir also zum zweiten Korintherbrief über, wie er uns jetzt vorliegt, so bemerke ich zunächst gegen Joh. Weiß (294), daß ich nie habe leugnen wollen, daß hinter dem Urteil: der Buchstabe, d. h. der Dienst des Gesetzes tötet 3, 6, die persönlichsten Erfahrungen des Paulus stehen. Aber es frägt sich, ob dieselben ihn bereits zu dem Urteil geführt hatten, daß das Gesetz überhaupt nicht rechtfertigen könne, oder nur zu dem anderen, daß es faktisch

nicht rechtfertigen könne, weil man es nämlich nicht hält. M. M. u. iſt wegen des folgenden das letztere anzunehmen. Denn Paulus erkennt ja hier auch dem Dienſt der Verurteilung eine gewiſſe Herrlichkeit zu, wenngleich ſie hinter derjenigen des Dienſtes der Gerechtigkeit verſchwinde (V. 7 ff.): das hätte er aber wohl trotz des Alten Teſtaments kaum gethan, wenn er das Geſetz hier als überhaupt nicht zur Rechtfertigung fähig angeſehen hätte. Auch wenn dann von der Verſtockung Israels gegen die Einſicht von der Vergänglichkeit des Geſetzes die Rede iſt, die ihm erſt aufgehe, wenn jene Decke durch Chriſtus beſeitigt würde (V. 13 ff.), ſo braucht die Meinung nur zu ſein, daß jene daraus hätte erkannt werden ſollen, daß das Geſetz nicht erfüllt wurde und ſo nie ſeinen Zweck erreichen konnte. Jedenfalls iſt keine Rede davon, daß es die Sünde bewirkt, wodurch doch ſeine Minderwertigkeit am ſchlagendſten hätte bewieſen werden können.

Im Römerbrief finden wir dieſe Anſchauung: das Geſetz ſchafft nicht nur Erkenntnis der Sünde (3, 20), ſondern auch Sünde ſelbſt (5, 20). So erklärt es ſich, daß 6, 14 der Satz: die Sünde wird keine Macht über euch haben — begründet wird durch den andern: ſeid ihr doch nicht unter dem Geſetz, ſondern unter der Gnade; daß 7, 6 das Dem-Geſetze-abgeſtorben-ſein dem bisherigen Sündenleben gegenübergeſtellt wird. Aber dagegen bäumt ſich nun doch das jüdiſche Bewußtſein des Apoſtels auf; iſt das Geſetz Sünde? wirft er ſich ſelbſt ein und antwortet ohne Bedenken: das ſei ferne (V. 7). Freilich gelingt es ihm nicht, dem Geſetz jeden Einfluß auf die Entſtehung der Sünde abzuſtreiten, aber ſein Streben iſt jedenfalls darauf gerichtet, das Geſetz als heilig, gerecht und gut, als geiſtlich und einen Gegenſtand des Wohlgefallens für den inneren Menſchen zu erweiſen (V. 12. 14. 22. 25). Heißt es alſo in dieſem Zuſammenhang (V. 10) auch zum Leben gegeben, ſo iſt das gewiß nicht, wie Grafe (Lehre vom Geſetz[2] 31 f.) gegen mich bemerkt, nur durch die Erinnerung an Lev. 18, 5 oder das Intereſſe an einer prägnanten Gegenüberſtellung bedingt, ſondern die (in ſeinem Weſen liegende) Unfähigkeit des Geſetzes, Leben zu ſpenden, konnte hier gar nicht hervorgehoben werden. Wenn Vollmer (75) gleichwohl aus dieſer Bemerkung Grafes

ſchließt, ich hätte gründlich geirrt, ſo hat er faktiſch nur bewieſen, daß er ſelbſt hier ſehr ungründlich verfahren iſt (vgl. auch Stärk, Zeitſchrift für wiſſ. Theol. 1895, 289). Wird doch auch früher vom Geſetz geſagt: es kann rechtfertigen (2, 13); man hat in ihm die leibhaftige Verkörperung der Erkenntnis und Wahrheit (V. 20); wenn man es hält, dann hilft auch die Beſchneidung etwas (V. 25). Damit iſt aber durchaus vereinbar, daß gleichwohl alle unter der Sünde ſind (3, 9 ff.) und dasjenige gilt, was nach Paulus ſchon Pſ. 143, 2 geweisſagt ſtand: ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. Deshalb geſchieht die Rechtfertigung von jetzt ab vielmehr durch den Glauben (3, 21), ſo daß das Wort des Habakuk ſich erfüllt: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Darauf bezieht es ſich nach dem folgenden auch, wenn 10, 4 Chriſtus des Geſetzes Ende heißt — nicht auf die Bedeutung des letzteren für die Heiligung, ſondern für die Rechtfertigung. So löſt ſich auch die oben angeführte Antinomie im erſten Korintherbrief, ebenſo wie die entſprechende im Römerbrief, wo trotz 6, 14; 7, 6 doch 8, 4 als Ziel der Erlöſung geradezu die Erfüllung des Geſetzes bezeichnet wird und 13, 10 als dieſelbe die Liebe gilt. Zugleich folgt daraus nochmals, daß die Beurteilung des Geſetzes als die Sünde wirkend, wie ſie im erſten und zweiten Korintherbrief überhaupt noch fehlte, ſo auch im Römerbrief hinter die entgegengeſetzte zurücktritt, wonach es prinzipiell rechtfertigen könnte, aber faktiſch verdammte.

Gerade umgekehrt iſt es im Galaterbrief, der ſchon deshalb, weil er jene Beurteilung des Geſetzes als ſündewirkend überhaupt kennt, in die Nähe des Römerbriefs gerückt, aber nicht durch die Korintherbriefe von ihm getrennt werden ſollte. Gal. 3, 10 wird nämlich zwar das Verfluchtſein derer, die mit Werken des Geſetzes umgehen, damit begründet, daß jeder verflucht ſei, der nicht das ganze Geſetz hielte (was von allen als ſelbſtverſtändlich gilt), alſo vermöge einer empiriſchen Betrachtung des Geſetzes. Dagegen ſchon in V. 11 f. wendet ſich Paulus, wie Joh. Weiß (288 f.) richtig bemerkt, ich ſelbſt aber auch nie geleugnet habe, zu der idealen, prinzipiellen Auffaſſung: es kann überhaupt keiner durch das Geſetz gerechtfertigt werden; denn die Schrift ſagt: Der wegen ſeines Glaubens Gerechte wird leben, das Geſetz aber hat es nicht mit

dem Glauben, sondern mit Werken zu thun. Es kann Paulus also (anders als Röm. 10, 5) „bei dem Citat aus Lev. 18 wohl nur an dem ὁ ποιήσας gelegen haben, das er dem ἐκ πίστεως gegenüberstellen wollte. Trotzdem aber konnte er dadurch daran erinnert werden, daß das Gesetz, wie dem Thäter Leben, so dem Übertreter Tod in Aussicht stellte, und also, sollte das nicht eintreten, wenigstens eine Sühnung des Fluchs verlangte" (Chronologie 263). Doch von V. 15 ab wird vielmehr geleugnet, daß das Gesetz jemals Leben schaffen sollte. Andernfalls würde es die Verheißung aufheben, die Abraham gegeben wurde, längst bevor von einem Gesetz die Rede war. Und noch deutlicher heißt es V. 21: „Steht also das Gesetz mit den Verheißungen Gottes im Widerspruch? Das sei ferne. Denn — wenn ein Gesetz gegeben worden wäre, das Leben zu geben vermöchte, dann käme allerdings die Gerechtigkeit wirklich aus dem Gesetz", d. h. sie kommt nicht aus dem Gesetz; es kann überhaupt nicht Leben geben — denn nur unter dieser Voraussetzung steht es niemals mit den Verheißungen Gottes im Widerspruch (vgl. auch Halmel 26). Daß wir also auch hier die prinzipielle, nicht die empirische Betrachtungsweise haben, wie Joh. Weiß und Vollmer wollen, wird aber vollends über jeden Zweifel erhoben durch die positiven Aussagen über die Bedeutung des Gesetzes. Das Gesetz ist überhaupt nur im Interesse der Sünde hinzugefügt worden (V. 19); die Schrift, d. h. das Gesetz hat alle unter die Sünde eingeschlossen, damit die Verheißung wegen Glaubens an Christum den Gläubigen zuteil würde (V. 22). „Das Gesetz", sagt Kühl (135) mit Recht, „macht nicht in positiver Weise Bahn für die πίστις, indem es die Heilsempfänglichkeit hervorruft und steigert, sondern in rein negativer Weise, indem es einen Zustand von Sünden- und Schuldverfallenheit wirkt, aus dem Errettung unmöglich ist mit den Mitteln, welche der vorchristlichen Welt zu Gebote stehen." Und wenn man gleichwohl in dem παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν V. 24 immer von neuem einen Erzieher auf Christum hin gefunden hat, so sagt wiederum Kühl durchaus zutreffend (134): „Der positive Gedanke einer Erziehung auf Christum hin findet nach vorwärts und rückwärts keine Anknüpfung." Auch 4, 24 wird der Alte Bund ganz einfach als εἰς δουλίαν γεννῶσα

bezeichnet, ohne daß das durch das Verhalten der Menschen begründet würde. Ebenso lautet es ganz allgemein, wenn Paulus 2, 19 sagt, er sei dem Gesetz abgestorben und 3, 25, wir stünden nicht mehr unter dem Zuchtmeister; aber dagegen streitet freilich wieder, wenn es 5, 14 heißt: das ganze Gesetz ist in dem einen Wort enthalten: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, wie denn vielleicht schon Marcion daran Anstoß nahm. Auch im Galaterbrief haben wir also, wie bereits angedeutet, zwei verschiedene Anschauungen über die ursprüngliche Bedeutung und daher auch die Dauer des Gesetzes, aber — und das ist auch durch die Anerkennung jener Antinomie durch Holtzmann (33) noch keineswegs erklärt — im Unterschiede vom Römerbrief tritt die Beurteilung des Gesetzes als seinem Wesen nach sündewirkend und daher völlig abgethan hier viel mehr hervor, daher ja auch von den Bedenken gegen diese Auffassung, wie sie Röm. 7, 7 hervortraten, schlechterdings keine Rede ist. Diesen Unterschied haben auch Kühl (131) und Joh. Weiß (290) anerkannt, wenngleich der letztere dann wieder umgekehrt sagt: „Im Galaterbrief ist Paulus noch nicht bis an jene verfängliche Grenze gegangen, darum hat er den Abgrund, der sich vor ihm aufthat, noch gar nicht bemerkt." Daß das unrichtig ist, dürfte die vorstehende Darlegung gezeigt haben; fährt aber Weiß fort: „Ja, hatte sich Paulus einmal die verhängsvolle Konsequenz klar gemacht, wie im Römerbrief, so durfte er gar nicht wieder auf diese Dinge zu reden kommen, ohne gleich jene nötigen Kautelen hinzuzufügen" — so setzt er voraus, daß Paulus dieselben dann auch noch für nötig hielt, was doch aus der einen Stelle Gal. 5, 14 noch nicht zu erweisen ist. Und verwirft er endlich mit Bezug auf jenen die landläufige Verlegenheitsauskunft, daß sich Paulus Röm. 2 f., ohne das irgendwie anzudeuten, auf den Standpunkt seiner Gegner stelle, zugunsten der anderen, „daß Paulus hier das pharisäische Vergeltungs- und Rechtfertigsschema mit voller Überzeugung von sich aus anwendet" (287 f., vgl. auch Dalmer 143), so muß ich eben immer wieder fragen, wie er das nach Gal. 3, 11 f. 15 ff. konnte. Denn wenn Paulus von dieser Anschauung zurückgekommen war, dann hätte er sie doch im Römerbrief nicht weiterhin wieder vorgetragen! (auch gegen Weiß, Die pauliniſchen

Briefe 1896, 7). Soweit ich ſehe, kommt alſo nur dann eine verſtändliche Entwickelung zuſtande, wenn wir den Galaterbrief nach dem an die Römer anſetzen, wofür ja endlich auch noch dies ſpricht, daß im Koloſſerbrief nicht nur dieſelbe Ableitung des Geſetzes von den Engeln, wie Gal. 3, 19; 4, 9 wiederkehrt, die Paulus ja nicht erfunden, aber doch ſonſt nicht verwendet hat, ſondern namentlich auch die Beurteilung des Geſetzes, wenn man ſo will, noch marcionitiſcher iſt als im Galaterbrief, wie denn auch Phil. 3 die Gerechtigkeit vor dem Geſetz für *σκύβαλα* erklärt wird. Dagegen verzichte ich, wie bereits bemerkt, auf den früher von mir gebrauchten Beweis aus der litterariſchen Abhängigkeit des Galaterbriefs vom Römerbrief, obwohl ich die Art, wie Joh. Weiß (291) dieſe Argumentation durch Vergleichung des Römer- und Koloſſerbriefs ad absurdum zu führen ſucht, nicht für zutreffend halte. Denn Kol. 2, 11 f. 20 dürften um keinen Deut verſtändlicher und ausführlicher ſein als Röm. 6, 2 ff. (7, 4 ff.; 8, 3 gehören m. M. n. überhaupt nicht hierher); eine Abhängigkeit des Römerbriefs vom Koloſſerbrief ließe ſich alſo nicht einmal *διαλεκτικῶς* behaupten. Ebenſo widerlegt ſich die Meinung Vollmers, daß die (von mir ſelbſt nie als „ſo gewaltig“ bezeichnete) Änderung in der Anſicht des Apoſtels vom Geſetz auch auf die Art der Verwendung des Alten Teſtaments von Einfluß hätte ſein müſſen, ſchon durch den Hebräer- und Barnabasbrief, die durchweg die Vergeblichkeit des altteſtamentlichen Kultus vorausſetzen und doch fort und fort aus dem Alten Teſtament argumentieren.

2) Mit der Lehre vom Geſetz hängt die von der Rechtfertigung und Heiligung eng zuſammen; prüfen wir alſo, wie ſich unſere Briefe zu ihr verhalten.

Wenn Paulus im erſten Korintherbriefe 6, 11, ſagt: ihr habt euch abwaſchen laſſen, ihr ſeid geheiligt, ihr ſeid gerechtfertigt worden — und man in dieſem Zuſammenhang *ἡγιάσθητε* nicht mit Schmiedel von der Ausſonderung für Gott verſtehen, auch nicht die Stellung des Wortes (anders als die von *ἀπελούσασθε*) für zufällig halten kann, ſo folgt eben hier die Rechtfertigung erſt auf die Heiligung, die zwar 1, 30 auf Chriſtus zurückgeführt wird, aber nicht auf ſeinen Tod. Dagegen ſpricht auch nicht das doppelte

ἠγοράσθητε τιμῆς 6, 20; 7, 23, das nur besagt: Christus hat euch zu seinem Eigentum erkauft, aber nicht: ihr seid durch seinen Tod geheiligt. Freilich ist derselbe auch nach 15, 3 für unsere Sünden erfolgt, aber darin liegt noch nicht, daß es gegen dieselben gar keines weiteren Mittels bedürfte — ebenso wenig als die beiden einzigen Stellen, in denen Jesus selbst von der sühnenden Bedeutung seines Todes geredet hat, sofort seine ganze sonstige Predigt von der Gerechtigkeit aufheben.

Wohl aber heißt es im zweiten Korintherbrief 5, 15: einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben; sein Tod hat die Sünden aller gesühnt. Geht es indes dann weiter: er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen (wonach auch V. 21 zu erklären sein wird), so dürfte auch dieser Brief noch nichts von einer unmittelbar durch die Aneignung Christi beschafften Heiligung wissen. Wir befinden uns noch nicht einmal im Bannkreis dieser Anschauung; denn es wird eben nicht ausgesprochen, daß, was der eine für alle that, alle dann sofort auch zu ihrer eigenen That machen mußten (gegen Holtzmann 115 f.).

Das gilt erst von Röm. 6, 2 ff., wonach die Taufe auf Christum Jesum unmittelbar der Sünde absterben läßt, so daß man nun in einem neuen Leben wandeln kann. Aber neben dieser mystischen geht noch immer die juridische Betrachtungsweise einher: Christus ist das Sühnopfer für unsere Sünden 3, 25, er ist für uns Gottlose gestorben 5. 6. 8, wir sind durch sein Blut gerechtfertigt und versöhnt V. 9 ff. 19, durch ihn verdammte Gott die Sünde in unserm Fleisch 8, 3, so daß uns nun niemand mehr verdammen kann; denn Christus ist hier, der gestorben ist, V. 34.

Eine etwas andere Deutung des Todes Christi finden wir Gal. 3, 13: wir sind unter dem Fluch, weil wir das Gesetz nicht halten; Christus war unter dem Fluch, weil er am Kreuze hing; also hat er uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft. Aber daneben heißt es 3, 27: so viele euer auf Christum getauft sind, haben Christum angezogen, oder 6, 14: durch Christum bin ich der Welt gekreuzigt — während die ähnliche Stelle 2, 20 wahrscheinlich nur einen Vergleich zwischen dem Tode Christi (durch das Gesetz) und

dem Tode des Paulus durch das Geſetz für das Geſetz zieht. Immerhin überwiegt hier die myſtiſche Auffaſſung, die der Römerbrief nur in Kap. 6 zeigte und die Korintherbriefe überhaupt vermiſſen ließen. Der Galaterbrief dürfte alſo ſchon deshalb nach dem an die Römer und jedenfalls nach den an die Korinther anzuſetzen ſein. Denn nachdem Paulus Gal. 5, 11 den beſonderen Begriff vom *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* als dem Ärgernis, das das Kreuz durch die an ihm vollzogene Aufhebung des Geſetzes erregt, ausgebildet hatte, konnte er kaum noch dabei nur an den Anſtoß denken, den die Juden an einem gehenkten Meſſias nehmen mußten, wie es doch 1 Kor. 1, 23 trotz Schnedermann der Fall iſt. Daß der Galaterbrief aber auch hinter den Römerbrief gehört, dürfte dadurch noch wahrſcheinlicher werden, daß jene beſondere Theorie von der Beſeitigung des Geſetzes durch den Tod Chriſti ſonſt nur noch Kol. 2, 14 vorkommt.

3) In der Beurteilung des Volkes Israel durch Paulus könnte eine geradlinige Entwickelung zunächſt deshalb als unnachweislich erſcheinen, weil der Gegenſatz gegen dasſelbe ſchon im älteſten uns erhaltenen Brief den höchſten Grad erreicht habe. Aber die Stelle 1 Theſſ. 2, 15 f., deren Schluß man freilich nicht mit v. Soden (Studd. u. Kritt. 1885, 298), Weiß (Einleitung in das Neue Teſtament[2] 1889, 170, 1), Pfleiderer (Das Urchriſtentum 1887, 72), Farrar (The Life and Work of St. Paul, Pop. Ed. 1890, 332), Jülicher (39), und Dalmer (144) auf die Verſtockung Israels deuten darf (vgl. dagegen Chronologie 242), bezieht ſich doch nur auf dasjenige Judentum, das ſich faktiſch, wie früher den Propheten, ſo jetzt Jeſu und ſeinen Apoſteln feindlich gegenübergeſtellt hatte, nicht auf das Judentum überhaupt. Noch weniger liegt ein Urteil über dasſelbe darin, daß 2 Theſſ. 2, 3 ff. der Menſch der Ungeſetzlichkeit wohl auch als Pſeudomeſſias geſchildert und ſo vielleicht aus dem jüdiſchen Volk erwartet wird — denn dieſe Anſchauung, die hier übrigens keineswegs rein vorliegt, hat Paulus nicht erſt geſchaffen, ſondern aus der Tradition übernommen. Die ſpäteren Ausſagen über das Volk Israel dagegen werden unter Vorausſetzung der gewöhnlichen Chronologie ſelbſt dann noch nicht verſtändlich, wenn man auch hier mit Franke

eine doppelte Betrachtungsweise unterscheidet, eine empirische und eine prinzipielle; denn gerade die der letzteren Gedankenreihe angehörigen Stellen sind nur möglich, wenn der Galaterbrief nach dem Römerbrief entstanden ist.

Zunächst im ersten Korintherbrief sind die beiden Betrachtungsweisen noch eins: den in erster Linie berufenen Juden (1, 24, vgl. V. 22 f.) kann Paulus auch in erster Linie predigen (9, 20), woraus zugleich erhellt, daß er z. B. des ersten Thessalonicherbriefes noch nicht an ihrer Bekehrung überhaupt verzweifelt gewesen sein kann. Auch hat ja Paulus nach dem durchaus glaubwürdigen Bericht der Apostelgeschichte 19, 8 noch nachher in Ephesus zunächst in der Synagoge gepredigt, während allerdings seine Maßregelung durch diese nichts beweist; denn eine Behörde befaßt sich auch mit dem noch, der sie nicht als kompetent anerkennt. Immerhin wird Gal. 1, 16 als spätere Deutung der Berufung des Apostels verstanden werden müssen, wie dies jetzt auch durch Haupt (Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testaments 1896, 66 f. 74 f.) geschieht (gegen Holtzmann 60 f.).

Anders steht es schon im zweiten Korintherbrief, obwohl sich die Verstockung Israels, von der hier 3, 14 die Rede ist, zunächst nur auf die mangelnde Einsicht in die Vergänglichkeit des Alten Testaments bezieht. Aber diese mangelnde Einsicht ist doch wohl nur aus dem mangelnden Glauben an Christus erkenntlich; derselbe wird also im allgemeinen bereits vorausgesetzt, wenngleich V. 16 ebenso allgemein von einer sich gegenwärtig (περιαιρεῖται) vollziehenden Bekehrung Israels die Rede ist.

Jedenfalls behauptet der Römerbrief ebenso ausdrücklich den überwiegenden Unglauben Israels (9, 31; 10, 16; 11, 7. 25) als seine künftige Beseligung (V. 26). Denn, wie das Beispiel des Apostels selbst beweist, hat Gott sein Volk nicht verstoßen (V. 1); seine Gnadengaben und seine Berufung können ihn nicht gereuen (V. 29). Es wird also deutlich ein besonderer Vorzug Israels angenommen, ebenso wie schon 1, 16; 2, 8 f. (vgl. Einheitlichkeit 77 f. 79; auch gegen Dalmer 137, 1). Aber gerade hier wird dieser Vorzug nun bestritten: bei Gott giebt es kein Ansehen der Person (2, 11); wenn die Vorhaut die Gerechtsame des Gesetzes

beachtet, ſo wird ſie die Beſchneidung richten, die das Geſetz übertritt (V. 26 f.). Und doch ſträubt ſich Paulus gegen dieſe Konſequenz, wie dann im Kap. 7 gegen die bereits beſprochene Beurteilung des Geſetzes als Sünde wirkend. Ähnlich wie dort, ſo frägt er auch hier (3, 1): was hat alſo der Jude voraus oder was nützt die Beſchneidung? und antwortet trotz alles Bisherigen unbedenklich: viel in jeder Beziehung, wie er ja auch ſchon 2, 25 vorausgeſetzt hatte, daß die Beſchneidung, mit Geſetzesbeobachtung verbunden, allerdings nützte. Ebenſo weiſt er im folgenden das Bedenken gegen Israels Prärogative, das auf Grund des Unglaubens einiger erhoben werden könnte, mit einem entſchloſſenen *μὴ γένοιτο* weit von ſich (3, 4 f.) und hat ſie wohl auch im Auge, wenn er V. 30 die Rechtfertigung der Beſchneidung durch den Glauben von derjenigen der Vorhaut aus dem Glauben unterſcheidet. Desgleichen wird endlich im vierten Kapitel, das die Gleichſtellung Israels und der Heiden durch die Rechtfertigung Abrahams vor ſeiner Beſchneidung begründet, doch in V. 16 wieder der Glaube mit *ἀλλὰ καί* (denn ſo dürfte trotz Dalmer 139 f., deſſen Einwendungen mir überhaupt nicht den Kern der Sache zu treffen ſcheinen, zu leſen ſein) neben das Geſetz geſtellt, deſſen Beſitz alſo doch einen Vorzug Israels bezeichnet. Dann folgt 9, 4 f. die bekannte Aufzählung der Vorzüge Israels, um derentwillen es auch einen Anſpruch auf die Teilnahme am Heil hatte, während die Berufung von Heiden (V. 24) einen Beweis gegen Gottes Ungerechtigkeit abgiebt und endlich 15, 9 als Ausfluß nicht der Wahrhaftigkeit Gottes, ſondern (obgleich ebenfalls geweisſagt) ſeiner Barmherzigkeit und Anlaß zu ſeinem Lobpreis erſcheint.

Dagegen im Galaterbrief gelten von Anfang an vielmehr die Heiden als zum Heil beſtimmt. 3, 8 wird ausdrücklich und obwohl es eigentlich den Zuſammenhang unterbricht, aus Gen. 12, 3 bewieſen, daß Gott die Heiden aus Glauben rechtfertigen wollte; V. 14 wird die Beſeitigung des Geſetzes (das ja nach nach jüdiſcher Anſchauung auch für die Heiden verbindlich war) als um ihretwillen geſchehen bezeichnet. Dagegen ſpricht nicht 2, 15; denn wenn Paulus dort die Juden den *ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* gegenüberſtellt, ſo befolgt er nur wie anderwärts eine zu ſeiner Zeit übliche

Terminologie und stellt dann V. 17 ausdrücklich die Juden den Heiden gleich (vgl. auch Holtzmann 23 f.; gegen Franke 741). Noch weniger liegt in dem Ausdruck *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* 6, 16 ein Vorzug Israels angedeutet; im Gegenteil, Israel ist so wenig das auserwählte Volk, daß sein theokratischer Name ganz einfach den Heidenchristen beigelegt werden kann (gegen ebenda 734). Der Same Abrahams in der Verheißung Gen. 13, 15; 17, 8 u. s. w. ist nicht Israel, sondern Christus (3, 16), kollektiv verstanden aber die Leser (V. 29), die doch mindestens der Hauptmasse nach Heidenchristen waren. Dagegen „die, welche sich unter die Knechtschaft des Gesetzes stellen", d. h. aber doch vor allem die Juden sollen ausgetrieben werden und überhaupt nicht (*οὐ γὰρ μή*) erben (4, 30).

Der Widerspruch mit dem Römerbrief ist also trotz Dalmer (142 f.) unleugbar und läßt sich auch nicht aus der verschiedenen Stimmung des Apostels erklären; man wird vielmehr zugestehen müssen, daß er z. B. des Galaterbriefs wirklich so unjüdisch über sein Volk dachte, und sollte dann auch anerkennen, daß dieser nach dem Römerbrief geschrieben ist. Denn wenn es umgekehrt wäre und Paulus später von diesen Anschauungen des Galaterbriefs zurückkam, so hätte er sie doch im Römerbrief nicht einmal gelegentlich vertreten dürfen; ist aber der hier noch vorhandene Widerspruch zwischen der alten und der neuen Beurteilung Israels im Galaterbrief verschwunden, so wird vielmehr er der spätere sein. Und dafür spricht ja auch der Umstand, daß sich die letztere in gleicher Weise im Kolosser- und Philipperbrief findet. Dort haben nämlich *περιτομή* und *ἀκροβυστία* für Paulus so völlig ihre ursprüngliche Bedeutung verloren, daß er sie 2, 11. 13 als Bezeichnungen für die Taufe und das frühere Sündenleben gebraucht, während 3, 11 ebenso wie Gal. 3, 28 für die christliche Gemeinde die völlige Gleichstellung von Juden und Heiden ausgesprochen wird. Auch nicht für die Vergangenheit deutet dort das Vorantreten von *Ἰουδαῖος*, hier von *περιτομή* auf einen Vorzug Israels hin; der Jude wird höchstens deshalb vorangestellt, um ihm gerade erst recht jeden Vorrang abzuerkennen (gegen Franke 741). Im Philipperbrief aber bekämpft Paulus im dritten Kapitel gewiß nicht die Juden, sondern die Judaisten; gleichwohl wird mit diesen Advokaten

der Beſchneidung V. 2 allendings auch das Volk der Beſchneidung verworfen (ebenda 467).

So kommt alſo in allen drei Punkten, die wir bisher beſprochen haben, in der Lehre vom Geſetz, von der Rechtfertigung und Heiligung und von der Prärogative Israels nur dann eine verſtändliche Entwickelung bei Paulus zuſtande, wenn wir den Galaterbrief nach dem Römerbrief anſetzen. Ich wiederhole nochmals: der Hinweis auf den „feinen Rhetoriker und Dialektiker“ reicht entfernt nicht zu, um die jetzt gerade einmal übliche Anordnung der pauliniſchen Briefe zu rechtfertigen; das iſt nur möglich, wenn man zugeſteht, daß Paulus vielmehr ein ſchwankender Charakter und unklarer Kopf war. Aber ſelbſt wer ſich dazu entſchließen könnte oder mit v. Soden alle bisher angeſtellten Unterſuchungen mit einem Federſtrich als „ganz gewichtlos“ aus der Welt ſchaffen wollte, ſollte doch an ſeiner Vorausſetzung wieder irre werden, wenn er die Polemik des Paulus ſtudiert. Denn mochte der Apoſtel auch um ſeiner ſelbſt willen ſich widerſprechen können, um ſeiner Gegner willen konnte er es nicht. Das habe ich nun an zweiter Stelle kurz zu erweiſen.

II.

Daß die judaiſtiſche Oppoſition, mit der Paulus im zweiten Korinther- und im Galaterbriefe zu thun hat, von einem einheitlichen Zentrum, nämlich Jeruſalem ausging, hatte ich in meiner Chronologie (208 ff.) namentlich von dem Ankömmling 2 Kor. 11, 4 und von dem Störenfried Gal. 5, 10 wahrſcheinlich zu machen geſucht. Deutlicher noch ſcheint mir aus 2, 4 f. hervorzugehen, daß die galatiſchen Irrlehrer mit den falſchen Brüdern in Jeruſalem (vgl. dazu Einheitlichkeit 106 f.) in Verbindung ſtanden, da Paulus nur dann hoffen konnte, durch energiſchen Widerſtand gegen dieſe ſeinen Gemeinden die Wahrheit des Evangeliums zu erhalten. Auch die Chriſtusleute in Korinth konnten ſich für den *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, den ſie nach 2 Kor. 5, 16 predigen wollten, doch am beſten auf die Urgemeinde beziehen; ſo dürften auch die Empfehlungsbriefe, die ſie mitbrachten, z. T. von dieſer ausgeſtellt geweſen ſein. Aber ſelbſt wenn das nicht wahrſcheinlich geweſen wäre, ſo konnten

dieſe Chriſtusleute doch jeden Tag mit der Urgemeinde und durch ſie mit den galatiſchen Judaiſten in Verbindung treten. Und ebenſo konnten jeden Tag in Rom Judaiſten auftauchen, die von den galatiſchen und korinthiſchen wußten — wenn das wirklich z. B. des Römerbriefs noch nicht geſchehen war. Jedenfalls alſo mußte ſich Paulus hüten, in ſeinen Briefen irgendetwas zuzugeben, was ſpäterhin oder anderswo gegen ihn geltend gemacht werden konnte. Gerade das aber hätte er nach der traditionellen Chronologie ſowohl mit Bezug auf die Frage nach der Beſchneidung und Feſtfeier, als ſeine eigene Stellung in der unvorſichtigſten Weiſe gethan.

1) Wir ſahen bereits, daß Paulus Röm. 2, 25 unter der Vorausſetzung der Geſetzesbeobachtung der Beſchneidung einen Nutzen zuſpricht, ja 3, 1 denſelben ohne weiteres als in jeder Beziehung groß bezeichnet. Aber wie konnte er das, wenn er wirklich vorher geſchrieben hatte: *ἴδε ἐγὼ Παῦλος λέγω ὑμῖν, ὅτι ἐὰν περιτέμνησθε, Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει* (Gal. 5, 2)? Joh. Weiß meint freilich (287), hier ſtehe die Frage, ob die Chriſten ſich beſchneiden laſſen ſollen, überhaupt gar nicht zur Verhandlung — aber weshalb denn die ganze Ausführung? Daß Paulus durch den Römerbrief auf ungläubige Juden habe einwirken wollen, wird man doch nicht mehr zu behaupten wagen; Judenchriſten aber waren die Leſer auch nicht. Alſo hatte die Erörterung für ſie nur einen Zweck, wenn man ihnen die Beſchneidung faktiſch bereits zumutete oder ſpäter zumuten konnte — und wie durfte dann Paulus dieſer Forderung ſo weit entgegenkommen? Mußten nicht auch die galatiſchen Judaiſten, wenn ſie von dieſer Konnivenz hörten, ihn der Menſchengefälligkeit zeihen, und wie ſollte er ſich dann gegen dieſen Vorwurf verteidigen? Iſt der Galaterbrief dagegen ſpäter als der an die Römer, ſo konnte ihm zwar, wie die Beſchneidung des Timotheus, ſo auch ihre Beurteilung gegenüber der römiſchen Gemeinde vorgeworfen werden; aber Paulus konnte dann auch darauf antworten: *εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι*; (5, 11.) Dadurch, daß ihr mich verfolgt, beweiſt ihr ja eben, daß ich die Beſchneidung jetzt nicht mehr predige. So ſcheint mir ſchon dieſer Punkt fort und fort beweiſend zu ſein, nicht minder aber der folgende.

2) Paulus ſetzt 1 Kor. 5, 7 voraus (und nach 16, 8 konnte er es wenigſtens der Zeit nach), daß die korinthiſche Gemeinde nicht einen Erſatz für das jüdiſche Paſſah, ſondern dieſes ſelbſt in jüdiſcher Weiſe feierte; denn καθώς ἐστε ἄζυμοι heißt: wie ihr ohne Sauerteig ſeid. So wenig wie bei Kap. 11 kann man hier annehmen, daß er von einer Sitte ſpricht, die er ſelbſt nicht billigt — geſtattet er doch Röm. 14, 5 f. auch die wohl aus geſetzlicher Rückſicht beliebte Feier beſonderer Tage, d. h. vor allem des Sabbats, obſchon daraus gewiß, ebenſo wie aus der Enthaltung von Fleiſch (und Wein) ſeitens der Schwachen ein Geſetz gemacht wurde (gegen v. Soden). Und ſelbſt wenn das noch nicht geſchehen wäre, konnte es denn nicht jeden Tag geſchehen? So muß ich alſo gegen v. Sodens Einwand, der übrigens ſchon Chronologie 212 berückſichtigt war, doch immer von neuem fragen: wie konnte Paulus jenes Feſtfeiern geſtatten, wenn er wirklich vorher Gal. 4, 9 f., die jüdiſche Feſtfeier als Rückkehr zu dem Dienſt der ſchwachen und bettelhaften Elementargeiſter bezeichnet, alſo Judentum und Heidentum gleichgeſtellt hatte? Joh. Weiß antwortet darauf: „Wenn Paulus die Feſtfeier der Galater als Rückfall in ihr früheres Heidentum beurteilt (4, 9 f.), ſo wird er dazu guten Grund gehabt haben. Denn die Galater werden eben thatſächlich damit ihren früheren heidniſchen Kultus und Glauben in einer neuen Form wieder aufgenommen haben, wie das tauſendfältig im Katholicismus ſanktioniert worden iſt.“ Aber Paulus beſchreibt doch den gegenwärtigen Gottesdienſt der Galater ganz einfach als Beobachtung von Tagen, Monaten, Jahresfeſten und Feſtjahren, alſo ebenſo wie jüdiſche Schriftſteller oft genug ihren Kultus bezeichnet haben (Jub. 23, Philo de septen. II, 286 M., vgl. Just. dial. 8, 226 A, acta Petri et Pauli 21 bei Lipſius, Apokryphe Apoſtelgeſchichten und Apoſtellegenden II, 1, 1887, 298). Dann konnte er aber auch nicht ſpäterhin dieſe Dinge als Adiaphora beurteilen — wenigſtens riskierte er dabei wiederum, von den galatiſchen Irrlehrern, wenn ſie von dieſer Beurteilung hörten, mit Recht der Augendienerei beſchuldigt zu werden. Ich glaube alſo trotz Weiß' Gegenrede auch hier bei meiner zuverſichtlichen Behauptung bleiben zu müſſen: Gal. 4, 9 f. iſt nur nach 1 Kor. 5, 7 und Röm. 14, 5 f. verſtändlich. Und

ebenso wenig kann ich den folgenden Beweis als mißlungen ansehen, wenngleich ich ihn jetzt z. T. etwas anders führen möchte als früher.

3) Paulus bezeichnet sich 1 Kor. 15, 9 als den geringsten der Apostel, der nicht wert sei, Apostel zu heißen, weil er die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Wie konnte er das, so frage ich von neuem, wenn ihm vorher in Galatien von der Zeit ab, wo er sich von den Uraposteln frei gemacht hätte, überhaupt alle Autorität abgesprochen worden war? Gewiß war das in Korinth noch nicht geschehen — aber konnte es denn nicht jeden Tag geschehen, so gut wie in Galatien? Und konnte nicht ebenso umgekehrt seine Äußerung gegenüber den Korinthern nach Galatien gemeldet und dort gegen ihn ins Feld geführt werden? Man sage nicht, auch bei der von mir befürworteten Anordnung der paulinischen Briefe sei die Äußerung 1 Kor. 15 auffällig, da — die abweichende Darstellung meiner Ansicht durch v. Soden ist eine seiner zahlreichen Ungenauigkeiten — Paulus doch schon vorher bei seinem letzten Besuch in Galatien mit den dortigen Irrlehrern zu thun gehabt hatte. Denn aus Gal. 5, 3 dürfen wir wohl schließen, daß Paulus damals noch nicht das schwere Geschütz auffuhr, mit dem er im Galaterbrief operiert, und daher auch annehmen, daß seine Gegner noch nicht zur Bestreitung seiner apostolischen Würde fortgeschritten waren. Dann aber konnte Paulus auch nach diesem Besuche noch so wie 1 Kor 15 reden; nach dem Galaterbrief konnte er es nicht mehr.

Immerhin folgt daraus nur, daß dieser nach den Korintherbriefen, nicht, daß er auch nach dem Römerbrief geschrieben sei. In dem letzteren finden sich ja weder Stellen nach Art derer des ersten Korinther- noch nach Art derer des Galaterbriefs, ebenso wenig wie Aussagen über die Urapostel: deshalb nämlich, weil in Rom leichtverständlicherweise bisher weder Paulus selbst bekämpft noch die Urapostel gegen ihn ausgespielt worden waren. Auf deren Beurteilung in den Korintherbriefen und im Galaterbriefe komme ich nur darum nochmals zurück, weil mir Joh. Weiß' Einwände gegen meine frühere Darstellung durchaus nicht zutreffend erscheinen. Er meint (282), die Korintherbriefe setzten eine Entfremdung, eine Kühle, ein Mißtrauen gegen Jerusalem voraus, welches nur nach dem Vorfall in Antiochien denkbar sei,

undenkbar dagegen vor dem Vertrag in Jeruſalem, von dem Paulus den beſten Eindruck hatte. Aber dabei werden wieder einmal auf ungenügende Gründe hin einzelne Abſchnitte des erſten Korintherbriefs, wie 3, 10—17; 4, 7—21; 9, 1—18 auf die Kephaspartei, bezw. ihren Helden bezogen, obwohl doch Paulus in jenem Briefe nirgends eine beſtimmte Partei, ſondern immer nur das Parteiweſen bekämpft. Warum endlich der beſonders accentuierte Seitenblick auf Kephas 1 Kor. 9, 5 eine gereizte Stimmung verraten ſoll, vermag ich ſchlechterdings nicht einzuſehen, m. M. n. zeigt 3, 22 deutlich, daß Paulus ſich mit Kephas ebenſo einig glaubte, wie mit Apollos. Aber noch weniger kann ich zugeben, daß Paulus nach dem Galaterbrief von dem Vertrag in Jeruſalem den beſten Eindruck hatte. Weiß meint (276 f.), die ſcharfe Stimmung gegen die Urapoſtel, die alſo auch er anerkennt, erſt aus dem Streit in Antiochien erklären zu können, der ihn doch nur von Kephas und indirekt vielleicht von Jakobus entfremden konnte. Aber ſelbſt wenn auch Johannes ſich daraufhin von ihm zurückzog und Paulus nun deshalb ſo wie er Gal. 2, 1—10 thut, von den Urapoſteln redete, warum nicht auch ſchon in Kap. 1? Doch wie ſich auch ſein Groll erklärt, auf jeden Fall könnte Paulus den Urapoſteln ſpäter doch wieder näher gekommen, und ſo, wie es im erſten Korintherbrief geſchieht, von ihnen geredet haben. Der Beweis aus der Beurteilung der Urapoſtel war alſo in der That nicht ſtringent, wenngleich nicht aus den von Weiß angeführten Gründen.

Aufrecht erhalten muß ich dagegen den Beweis aus dem Sprachgebrauch, den ich Chronologie 279 ff. geführt habe, und ſeitdem Cramer (Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VIII, 4, 1893, 135 f.) für 2 Kor. 10—13 und den Galaterbrief ergänzt hat. v. Soden freilich meint: „Der lexikaliſche Nachweis von dem unverhältnismäßig großen, dem zweiten Korintherbriefe, Römer- und Galaterbriefe gemeinſamen Wortvorrat zerrinnt unter den Händen, wenn man abzieht, was ſich 2 Kor. 10—13, Römer und Galater deshalb findet, weil die drei Schriften eine ganz ähnliche Polemik zu treiben genötigt ſind, ganz abgeſehen davon, daß man wohl kaum einen derartig

späten und reichen Nachtrieb in der schöpferischen Sprachbildung des großen Apostels wahrscheinlich finden wird." Ich habe aber bereits früher angedeutet, daß die sprachliche Verwandtheit (nicht nur zwischen den von v. Soden angeführten, sondern auch dem Kolosser-, Philemon- (und älteren Philipper-)brief auch da vorhanden ist, wo keine sachliche Übereinstimmung stattfindet und stelle hier nochmals diejenigen Ausdrücke zusammen, die nur in den genannten Briefen (den Philipperbrief lasse ich aus dem Spiele), aber in ganz verschiedenem Zusammenhang vorkommen. Wir lesen:

παρ' ὅ Röm. 12, 3. Gal. 1, 8. 9.
προκόπτειν Röm. 13, 12. Gal. 1, 14.
ἀφορίζειν 2 Kor. 6, 17 (Röm. 1, 1. Gal. 1, 15); 2, 12.
μήτηρ Röm. 16, 13. Gal. 1, 15; 4, 26.
ἀπέρχεσθαι 2 Kor. 1, 16. Röm. 15, 28. Gal. 1, 17.
οὐ ψεύδομαι 2 Kor. 11, 31. Röm. 9, 1. Gal. 1, 20. Kol. 3, 9.
κλῖμα 2 Kor. 11, 10. Röm. 15, 23. Gal. 1, 21.
ἀναγκάζειν 2 Kor. 12, 11. Gal. 2, 3. 14; 6, 12.
παρεισέρχεσθαι Röm. 5, 20. Gal. 2, 4.
πρὸς ὥραν 2 Kor. 7, 8. Gal. 2, 5. Philem. 15 (freilich πρὸς καιρὸν ὥρας 1 Thess. 2. 17).
ὑποταγή 2 Kor. 9, 13. Gal. 2, 5.
πρόσωπον λαμβάνειν Gal. 2, 6; προσωπολημψία Röm 2, 11. Kol. 3, 25.
τοὐναντίον 2 Kor. 2, 7. Gal. 2, 7.
πτωχός 2 Kor. 6, 10 (Röm. 15, 26. Gal. 2, 10); 4, 9.
ἀνθιστάναι Röm. 9, 19; 13, 2. Gal. 2, 11.
συναπάγεσθαι Röm. 12, 16. Gal. 2, 13.
καταλύειν 2 Kor. 5, 1. Röm. 14, 20. Gal. 2, 18.
παραβάτης Röm. 2, 25. 27. Gal. 2, 18.
παράβασις Röm. 2, 23; 4, 15; 5, 14. Gal. 3, 19.
συνιστάναι 2 Kor. 10, 12. 18; 12, 11; 3, 1; 4, 2; 5, 12; 6, 4; 7, 11. Röm. 3, 5; 5, 8; 16, 1. Gal. 2, 18 (Kol. 1, 17).
ἀνόητος Röm. 1, 14. Gal. 3, 1. 3.
προγράφειν Röm. 15, 4. Gal. 3, 1.
ἐπιχορηγεῖν 2 Kor. 9, 10. Gal. 3, 5. Kol. 2, 19.

καταρᾶσθαι Röm. 12, 14; *κατάρα* Gal. 3, 10. 13; *ἐπικατάρατος* ebenda.

ἐξαγοράζειν Gal. 3, 13. Kol. 4, 5.

ἐπαγγελία 2 Kor. 1, 20; 7, 1. Röm. 4, 13 f. 16. 20; 9, 4. 8 f.; 15, 8. Gal. 3, 14. 16 ff. 21 f. 29; 4, 23. 28.

κατὰ ἄνθρωπον λέγω Röm. 3, 5. Gal. 3, 15 (aber ähnlich auch 1 Kor. 3, 3; 9, 8; 15, 32).

κυροῦν 2 Kor. 2, 8. Gal. 3, 15.

κληρονομία Gal. 3, 18. Kol. 3, 24.

κληρονόμος Röm. 4, 13 f.; 8, 17. Gal. 3, 29; 4, 1. 7 (*κληρονομεῖν* auch im 1 Kor.).

ἄρσην Röm. 1, 27. Gal. 3, 28.

θῆλυς Röm. 1, 26 f. Gal. 3, 28.

υἱοθεσία Röm. 8, 15. 23; 9, 4. Gal. 4, 5.

ἀπολαμβάνειν Röm. 1, 27. Gal. 4, 5. Kol. 3, 24.

κράζειν (Röm. 8, 15) 9, 27 (Gal. 4, 6).

μακαρισμός Röm. 4, 6. 9. Gal. 4, 15 (*μακάριος* auch 1 Kor. 7, 40).

εἰ δυνατόν Röm. 12, 18. Gal. 4, 15.

ἐκκλείειν Röm. 3, 27. Gal. 4, 17.

ἀπορεῖσθαι 2 Kor. 4, 8. Gal. 4, 20.

δουλεία Röm. 8, 15. 21. Gal. 4, 24; 5. 1.

εὐφραίνειν 2 Kor. 2, 2. Röm. 15, 10. Gal. 4, 27.

τί λέγει ἡ γραφή; Röm. 4, 3; 11, 2. Gal. 4, 30.

ἐλευθεροῦν Röm. 6, 18. 22; 8, 2. 21. Gal. 5, 1 (freilich *ἐλευθερία* und *ἐλεύθερος* auch ſonſt).

ὀφειλέτης Röm. 1, 14; 8, 12; 15, 27. Gal. 5, 3 (*ὀφείλημα* nur Röm. 4, 4).

πείθεσθαι Röm. 2, 8; 8, 38; 14, 14; 15, 14. Gal. 5, 7 (freilich *πέποιθα* auch ſonſt).

βαστάζειν Röm. 11, 18; 15, 1. Gal. 5, 10; 6, 2. 5. 17.

ἐγώ vorangeſtellt 2 Kor. 2, 10. Gal. 5, 10.

τί ἔτι Röm. 3, 7; 9, 19. Gal. 5, 11.

ἀφορμή 2 Kor. 11, 12; 5, 12. Röm. 7, 8. 11. Gal. 5, 13.

κατεσθίειν 2 Kor. 11, 20. Gal. 5, 15.

τελεῖν 2 Kor. 12, 9. Röm. 2, 27; 13, 6. Gal. 5, 16.

ἔχθρα Röm. 8, 7. Gal. 5, 20 (freilich ἐχθρός auch ſonſt).
θυμός 2 Kor. 12, 20. Röm. 2, 8. Gal. 5, 20. Kol. 3, 8.
μέθη Röm. 13, 13. Gal. 5, 21.
κῶμος Röm. 13, 13. Gal. 5, 21.
προείρηκα καὶ προλέγω 2 Kor. 13, 2; προλέγω ὑμῖν καθὰς καὶ προεῖπον Gal. 5, 21.
οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες Röm. 1, 32; 2, 2 f. Gal. 5, 21.
μακροθυμία 2 Kor. 6, 6. Röm. 2, 4; 9, 22. Gal. 5, 22. Kol. 1, 11; 3, 12.
χρηστότης 2 Kor. 6, 6. Röm. 2, 4; 3, 12; 11, 12. 22. Gal. 5, 22. Kol. 3, 12.
παράπτωμα 2 Kor. 5, 19. Röm. 4, 25; 5, 15 ff. Gal. 6, 1. Kol. 2, 13.
καλὸν ποιεῖν 2 Kor. 13, 7. Röm. 7, 21. Gal. 6, 9 (καλοποιεῖν freilich auch 2 Theſſ. 3, 13).
ὡς καιρὸν ἔχωμεν Gal. 6, 10; καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι Kol. 4, 5.
ἴδε Röm. 11, 22. Gal. 6, 11 (ἴδετε auch Phil. 1, 30 B).
πηλίκος Gal. 6, 11; ἡλίκος Kol. 2, 1.
γράμμα 2 Kor. 3, 6 f. Röm. 2, 27. 29; 7, 6. Gal. 6, 11.
κτίσις 2 Kor. 5, 17. Röm. 1, 20. 25; 8, 19 ff. 39. Gal. 6, 15. Kol. 1, 15. 23.
κανών 2 Kor. 10, 13. 15 f. Gal. 6, 16.
παρέχειν Gal. 6, 17. Kol. 4, 1.

Machen wir auch die Gegenprobe und vergleichen wir den Galaterbrief mit den Theſſalonicherbriefen und dem erſten kanoniſchen Korintherbrief, ſo findet ſich:

ἄρτι 1 Theſſ. 3, 6. 2 Theſſ. 2, 7. 1 Kor. 4, 11. 13; 8, 7; 13, 12; 15, 6; 16, 7. Gal. 1, 9 f.; 4, 20.
ζηλωτής 1 Kor. 14, 12. Gal. 1, 14 (aber ζηλοῦσθαι auch ſonſt).
σὰρξ καὶ αἷμα 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16.
σπουδάζειν 1 Theſſ. 2, 17. Gal. 2, 10 (aber σπουδή und σπουδαῖος auch ſonſt).
δῆλον ὅτι 1 Kor. 15, 27. Gal. 3, 11.
ξύλον 1 Kor. 3, 12. Gal. 3, 13.
διατάσσειν 1 Kor. 7, 17; 9, 14; 11, 34; 16, 1. Gal. 3, 19.

ὄντως 1 Kor. 14, 25. Gal. 3, 21.
παιδαγωγός 1 Kor. 4, 15. Gal. 3, 24 f.
πειρασμός 1 Kor. 10, 13. Gal. 4, 14.
ὄρος 1 Kor. 13, 2. Gal. 4, 24 f.
ζύμη 1 Kor. 5, 6 ff. Gal. 5, 9.
ζυμοῦν 1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9.
ἀναλίσκειν 2 Theſſ. 2, 8. Gal. 5, 15.
αἵρεσις 1 Kor. 11, 19. Gal. 5, 20.
ἐγκρατεύεσθαι 1 Kor. 7, 9; 9, 25; ἐγκράτεια Gal. 5, 23.
προλαμβάνειν 1 Kor. 11, 21. Gal. 6, 1.
μὴ πλανᾶσθε 1 Kor. 6, 9; 15, 33. Gal. 6, 7.

Das Geſamtreſultat lautet alſo: nur mit dem zweiten Korinther-, Römer-, Koloſſer- und Philemonbrief hat der an die Galater 68, nur mit denen an die Theſſalonicher und dem erſten an die Korinther dagegen 18 Wörter gemeinſam. Da aber dieſe zuſammen nur um ein Drittel kürzer ſind als jene, ſo bleibt die Verwandtſchaft des Galaterbriefs mit ihnen nach wie vor und ſelbſt dann, wenn man in der erſten Liſte noch einige Parallelen ſtreichen wollte, eine ungleich größere als mit dieſen. Lediglich auf Zufall könnte ſie v. Soden höchſtens dann zurückführen (müßte zugleich aber überhaupt darauf verzichten, aus dem verſchiedenen Sprachgebrauch der einzelnen Schriften eines Autors auf ihre verſchiedene Entſtehungszeit zu ſchließen, was doch Dittenberger, Hermes 1881, 321 ff. ſelbſt bei dem in einer von vornherein fertigen Sprache denkenden und ſchreibenden Plato für möglich hält), wenn er erwieſen oder auch nur wahrſcheinlich gemacht hätte, daß Paulus ſeinen Sprachſchatz in der Zeit des zweiten Korinther- und Römerbriefs nicht mehr bereichert hat. Statt deſſen hat er ſelbſt (Handkommentar zum Neuen Teſtament ² III, 1, 1892, 12) die formalen Eigentümlichkeiten des Koloſſerbriefs aus den neuen ſprachlichen Verhältniſſen Roms erklärt, unter denen Paulus z. Z. desſelben ſchon längere Zeit geſtanden habe. Ob das letztere richtig ſei, iſt ſpäter zu unterſuchen; jedenfalls hat v. Soden ſelbſt noch wenige Jahre vor dem Tode des Paulus einen Nachtrieb in ſeiner ſchöpferiſchen Sprachbildung wahrſcheinlich gefunden; warum das

aber dann andere oder wenigstens ich nicht auch für den Höhepunkt des welterobernden Enthusiasmus des Apostels (vgl. 2 Kor. 10, 16!) annehmen dürfen, ist mir absolut unerfindlich. Immerhin ist mit dem zahlenmäßigen Nachweis einer damals stattgefunden habenden Bereicherung des paulinischen Sprachschatzes nur erst die Posteriorität des Galaterbriefs gegenüber den Korintherbriefen, nicht gegenüber dem Römerbrief erwiesen, mit dem er jedenfalls zusammengehört (vgl. auch Halmel III); sie erhellt indes aus der Stellung des Paulus zum Apostelkonzil, die ich also endlich noch bespreche.

III.

Joh. Weiß geht (270) für Gal. 2 von der Voraussetzung Spittas (Die Apostelgeschichte 1891, 190) aus, „daß Paulus keine lückenlose, chronologisch geordnete Darstellung gewisser Partieen seines Lebens bieten will, sondern eine Richtigstellung gewisser Ereignisse, die seinen Gegnern zu einer Handhabe, gegen ihn vorzugehen, gedient hatten". Ich kann diese Voraussetzung nicht teilen. Denn wenn die galatischen Gegner des Paulus die Verhandlungen des Apostelkonzils gegen ihn ins Feld geführt hatten, und dasselbe also z. B. von Apg. 15 oder 18, 22 stattfand, dann mußte auch Paulus mindestens z. B. von 18, 23 ihnen jene Entscheidungen entgegenhalten und seinen Gemeinden davon erzählen. Wenn Weiß (272) dagegen bemerkt, Paulus würde „bei dem leidenschaftlichen Selbstbewußtsein welches ihn in seinen Gemeinden trug, es nicht zu einer ausführlichen Erörterung über die Meinung der Urapostel haben kommen lassen", so giebt er stillschweigend zu, daß wenigstens eine Erwähnung jener Abmachungen zu erwarten gewesen wäre; eben sie ist aber bei dem Mangel einer Rückverweisung der Art, wie wir sie 1, 9; 5, 3 lesen, wenigstens sehr unwahrscheinlich. Desgleichen erklärt sich die außerordentliche Erregung, in der Paulus Gal. 2 schreibt, gewiß am besten, wenn die erzählten Ereignisse noch nicht allzu weit zurücklagen. Aus dieser Erregung aber versteht sich wiederum die dunkle und abrupte Ausdrucksweise, die doch den Galatern ebenso gut wie uns verständlich gewesen sein wird — auch ohne Apg. 15, wodurch Spitta und Weiß vielmehr zu einer Mißdeutung unseres Berichts gekommen sein dürften.

Welche Art von Freiheit hier in Rede ſtünde, wurde doch aus dem Zuſammenhange klar; von einem Bericht über ſeine Erfolge, den Paulus abſtattete, iſt V. 7 ausdrücklich die Rede, V. 2ª aber weiſt nur auf die mögliche Mißdeutung ſeines Beſuches hin, als ob er ſich endlich einmal wieder mit Fleiſch und Blut habe befragen wollen. Trotz alledem möchte ich dieſer Erwägung keine durchſchlagende Kraft zuſchreiben, ebenſo wenig wie ich in dieſem Zuſammenhange die folgende Überlegung zu einer völlig einleuchtenden machen kann.

Wenn nach der von mir geteilten, gewöhnlichen Anſchauung, die ich hier nicht erſt gegen O. Holtzmann (128 ff.) verteidigen kann (vgl. auch ſchon Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes² I, 1890, 483, 37), Paulus im Jahr 58 in Jeruſalem gefangen genommen wurde und das Apoſtelkonzil nach der verbreitetſten Anſicht 52, nach meiner (und anderer) Berechnung 54 ſtattfand, ſo hätte unter Zugrundelegung des Berichts der Apoſtelgeſchichte die zweite und dritte Miſſionsreiſe vier oder ſechs, die erſte dagegen (da das Apoſtelkonzil ſiebzehn Jahre nach der Bekehrung ſtattfand) unverhältnismäßig viel länger gedauert. Das wird man nämlich auch dann behaupten können, wenn man jene Reiſe erſt einige Zeit nach dem erſten Beſuch in Jeruſalem beginnen läßt; verlegt man ſie aber vollends hinter das Apoſtelkonzil, ſo wird es erſt recht unmöglich, in jenen vier oder ſechs Jahren die drei Reiſen unterzubringen. Denn vier Jahre gehen ſchon für den zweimaligen Aufenthalt in Korinth (Apg. 18, 11; 20, 3) und den einmaligen in Epheſus (19, 8. 10) drauf; daß dieſe Angaben der Apoſtelgeſchichte aber glaubwürdig ſind, läßt ſich z. T. wenigſtens auch aus den Briefen wahrſcheinlich machen. Dann würden alſo für den Aufenthalt in allen anderen Städten, die Paulus auf ſeiner (erſten,) zweiten und dritten Miſſionsreiſe beſuchte, und die weiten Reiſen, die dazwiſchen liegen, nur zwei Jahre oder wahrſcheinlicher noch gar nichts übrig bleiben. Wir hätten mithin, da die Zeit des Apoſtelkonzils feſtliegt, die Zeit der Miſſionsreiſen anders zu beſtimmen und nicht nur die erſte, ſondern auch die zweite, ja vielleicht ſelbſt die dritte vor jenes zu verlegen.

Und dafür ſpricht in der That dasſelbe zweite Kapitel des Galaterbriefs, von dem wir eben vorhin ſprachen. Denn wenn Paulus deshalb den falſchen Brüdern in Jeruſalem Widerſtand leiſtete,

damit die Wahrheit des Evangeliums bei den Galatern bliebe (V. 5), so waren diese doch wohl nicht nur bereits bekehrt, sondern auch bereits von Judaisten beunruhigt. Wenigstens würde man die Stelle gewiß so auslegen, wenn man sie in einem beliebigen anderen Schriftstück läse; man darf sie also auch hier nur dann anders deuten, wenn triftige Gründe dazu nötigen. Nun ist es uns aber bereits zweifelhaft geworden, ob das Apostelkonzil wirklich z. Z. von Apg. 15 stattgefunden hat; also werden wir auch aus Gal. 2, 5 vielmehr schließen, daß es nach dem Auftreten der galatischen Irrlehrer abgehalten worden sei. Dieses aber hat nicht schon z. Z. von Apg. 16, 6 stattgefunden — denn dann wäre Paulus nicht bloß durch Galatien durchgezogen — sondern erst z. Z. von 18, 23, wie denn auch die Stelle Gal. 2, 2 uns nötigt, für das Apostelkonzil sogar über Apg. 18, 22 hinauszugehen. Dort können nämlich die Worte *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* trotz Joh. Weiß (273) und Franke (439f.) nun und nimmermehr bedeuten, daß die Urapostel Pauli Missionsmethode und -erfolge prüfen, sondern nur, daß sie die Judaisten, die sich auf sie beriefen, desavouieren sollten (vgl. Einheitlichkeit 101, auch Jüngst, Die Quellen der Apostelgeschichte 1895, 153, Ramsay 55). Sie waren also daran schuld, daß Paulus fürchtete, umsonst zu laufen oder gelaufen zu sein; d. h. sie müssen bereits nicht nur in eine, sondern mindestens in mehrere Gemeinden eingedrungen gewesen sein. Nun wissen wir allerdings von den meisten anderen Gemeinden nicht genug, um sagen zu können, wann etwa in ihnen Judaisten auftraten; in Korinth geschah es aber in besorgniserregender Weise jedenfalls erst nach dem ersten kanonischen Briefe. Ist dieser während des ephesinischen Aufenthaltes des Paulus geschrieben, so kann auch das Apostelkonzil erst nach ihm stattgefunden haben; d. h. z. Z. von Apg. 21. Doch deutlicher noch scheint mir das — obwohl v. Soden auch diese Beweise „ebenso hinfällig“ wie alle anderen findet — daraus hervorzugehen, daß die Korintherbriefe und der Römerbrief nirgends auf die Abmachungen des Apostelkonzils Rücksicht nehmen, was sie doch hätten thun müssen, wenn es vor ihrer Abfassung stattgefunden hatte. Jene Abmachungen aber waren ihrer drei.

1) Wenn nach Gal. 2, 3 nicht einmal Titus beschnitten wurde,

obwohl er mit Paulus herumzog — denn gegen dieſe Auslegung der Stelle habe ich auch nach den Bemerkungen von Joh. Weiß (271) zu dem Einheitlichkeit 107 ff. ausgeführten nichts hinzuzufügen — dann brauchten natürlich die übrigen Heidenchriſten erſt recht nicht beſchnitten zu werden (vgl. auch Haupt 85). Aber warum beruft ſich Paulus namentlich im Römerbrief nicht auf dieſes Zugeſtändnis? Auch wenn dort noch keine Judaiſten aufgetreten waren oder ſich die aufgetretenen wenigſtens nicht auf die Urapoſtel berufen hatte, ſo mußte es doch entſchieden Eindruck machen, wenn Paulus ſagte: ſelbſt dieſe haben die Beſchneidung nicht verlangt. Joh. Weiß meint (277), „er hätte ſeine ganze Perſönlichkeit verleugnen müſſen, wenn er nach dem Vorfall in Antiochien die Geſetzesfreiheit der Heidenchriſten noch durch eine Berufung auf die Urapoſtel hätte verteidigen wollen — ganz abgeſehen davon, daß es ſeiner Natur ſehr viel mehr entſprach, ſolche Gedanken auf eigene Füße zu ſtellen durch Dialektik, Schriftbeweis und Erfahrungszeugnis“. Ich habe dem gegenüber ſchon früher (neben Gal. 2) auf 1 Kor. 9, 5 hingewieſen, wo ſich Paulus u. a. auf das Vorbild der übrigen Apoſtel, der Brüder des Herrn und Kephas beruft und glaube eben wieder gezeigt zu haben, daß das keine gereizte Stimmung gegen dieſe verrät. Dann aber ſehe ich abſolut nicht ein, warum Paulus nicht auch gegenüber den Römern, meinetwegen neben Dialektik, Schriftbeweis und Erfahrungszeugnis die Autorität der Urapoſtel anführen konnte, zumal dieſe gegenüber Judaiſten am wirkſamſten ſein mußte. Oder wollte man von anderer Seite her einwenden, Paulus beziehe ſich doch auch im Koloſſerbrief nicht auf die Entſcheidung des Apoſtelkonzils, ſo haben die dortigen Irrlehrer, die ich weder für chriſtliche Eſſener noch Alexandriner, ſondern für asketiſche Judenchriſten halte, wohl vielmehr die Beſchneidung, wenngleich ſie für ſich ſelbſt Wert darauf legten, doch von anderen überhaupt nicht verlangt; im übrigen aber gingen ſie allerdings ſo weit über die Urapoſtel hinaus, daß ihnen mit der Autorität derſelben nicht zu imponieren war. Endlich den Judaiſten in Philippi gegenüber läßt ſich Paulus überhaupt nicht auf eine Widerlegung ein — ſo iſt es nicht auffällig, daß er ſich dort nicht auf das Apoſtelkonzil beruft.

2) Als zweite Abmachung desselben hatte ich die Scheidung der Missionsgebiete zwischen Paulus und Jakobus, Kephas und Johannes bezeichnet und dieselbe entschieden als eine geographische verstanden. Joh. Weiß wendet (273) dagegen ein, man verkenne die Situation und den Text des Galaterbriefs, wenn man meine, dem Paulus habe an dieser Scheidung der Gebiete etwas gelegen. Ich glaube oben von neuem gezeigt zu haben, daß der Apostel allerdings deshalb nach Jerusalem ging, um einen Schutz seines Missionsgebietes vor judaistischen Eindringlingen durchzusetzen; ich kann aber auch der Abmachung Gal. 2, 9 nur dann irgendeinen Sinn abgewinnen, wenn sie jenen Schutz garantieren sollte. Allerdings hätte ich nicht 1 Kor. 9, 20 und noch weniger Röm. 1, 5 mit jener Scheidung unvereinbar finden sollen; wohl aber gilt dies doch von dem Eindringen judaistischer Emissäre. Wenn Joh. Weiß sagt (274): „daß es sich nicht um eine scharfe Abgrenzung der Missionsgebiete gegeneinander gehandelt hat, lehrt auch schon die Thatsache, daß judaistische Emissäre in die Gemeinden eindringen und von Paulus auch nie auf Grund des Vertrages hinausgewiesen sind“ —, so setzt er ganz ruhig als selbstverständlich voraus, was eben zu beweisen stand, und spricht von einem Vertrag, der nach seiner eigenen Erklärung gar kein Vertrag war, ja überhaupt nichts, aber auch gar nichts bedeutete, sondern alles beim alten ließ — abgesehen natürlich von dem Verzicht auf die Forderung der Beschneidung gegenüber den Heidenchristen. Handelte es sich also doch um eine wirkliche Scheidung der Gebiete, warum beruft sich dann Paulus niemals auch nur auf diese Entscheidung der Urapostel? Warum sagt er den Christusleuten in Korinth dort, wo er die passendste Gelegenheit dazu hatte, nämlich 2 Kor. 10, 12 ff. nicht ganz einfach: was wollt ihr denn überhaupt hier, wo ihr nach den Abmachungen des Apostelkonzils gar nichts mehr zu suchen habt? Man argumentiert doch gegen die Geschichtlichkeit der Jakobusklauseln auch aus ihrer Nichterwähnung in den Korintherbriefen und dem Römerbrief: warum soll auf einmal der gleiche Beweis gegen die Priorität des Apostelkonzils aus der Nichterwähnung seiner wichtigsten Abmachungen in den genannten Briefen nicht gelten? Oder will man etwa sagen, wie die Judaisten, so habe auch Paulus

jenes Abkommen für aufgehoben angeſehen, nachdem er ſich in Antiochien mit Petrus veruneinigt? Auch wenn die Judaiſten das thaten, ſo konnte und mußte doch Paulus darauf hinweiſen, daß Petrus im Unrecht und er ſelbſt im Recht geweſen war, daß alſo die Abmachungen noch immer zu Recht beſtänden. So ſcheint nur noch die Auskunft Haupts (96 f.) übrig zu bleiben, aber auch ſie iſt m. M. n. nicht genügend. „Wenn er es nicht gethan hat, wenn er es ohne Widerſpruch geſchehen ließ, daß ſolche Eindringlinge ſich auf Empfehlungsbriefe aus Jeruſalem beriefen, ſo zeugt das wieder von dem Adel und der Selbſtloſigkeit ſeiner Geſinnung den alten Apoſteln gegenüber.“ Aber Paulus hätte ihnen doch gar nicht zu nahe zu treten brauchen; im Gegenteil, er hätte ſie von dem Verdachte reinigen können, in den ſie vielleicht bei ſeinen Gemeinden gekommen waren, als ob ſie mit dieſen Eindringlingen gemeinſame Sache machten. Daß er nichts von alle dem thut, das iſt und bleibt nur dann erklärlich, wenn das Apoſtelkonzil eben z. B. der Korintherbriefe und des Römerbriefs noch gar nicht ſtattgefunden hatte.

3) An letzter Stelle war nach Gal. 2, 10 in Jeruſalem ausgemacht worden, daß Paulus der Armen, d. h. der Armen der Urgemeinde gedächte. Nun ſpricht er ſowohl Röm. 15 als beſonders ausführlich in den Korintherbriefen, nämlich 1 Kor. 16, 1—4. 2 Kor. 8, 1—15; 9, 1—15 von der Kollekte, aber nirgends verweiſt er darauf, daß er den Urapoſteln ein darauf bezügliches Verſprechen gegeben hatte. Warum thut er das nicht? Man ſagt, er wollte in jeder Weiſe die völlige Freiwilligkeit dieſer Unternehmung hervortreten laſſen (Joh. Weiß 278). Aber konnte er das nicht erſt recht, wenn er, vorausgeſetzt, daß damals wirklich eine Entfremdung zwiſchen ihm und den Urapoſteln exiſtierte, ſeinen Gemeinden ſagte: ich fühle mich zwar an jenes Verſprechen nicht mehr gebunden, aber ich will doch mein Wort einlöſen? Daß das in jenen, ſo wiederhole ich nochmals, ausführlichen Erörterungen über die Kollekte nirgends geſchieht, erklärt ſich doch ſchließlich nur dann, wenn das Apoſtelkonzil erſt nach den Korintherbriefen und dem Römerbriefe ſtattfand. Und dann muß man (mit Zimmer, Galaterbrief und Apoſtelgeſchichte 1882, 83 f., Völter, Die Kompoſition

der pauliniſchen Hauptbriefe I, 1890, 132 f., Spitta 185 und Ramſay 57) das ἐσπούδασα Gal. 2, 10 plusquamperfektiſch faſſen, was mir ſchon ohnedies das αὐτὸ τοῦτο nahezulegen ſchien. Daß der Befehl an die Galater 1 Kor. 16, 1 (und nur er) derſelbe ſei, an den Paulus Gal. 2, 10 erinnerte, iſt doch nicht „offenbar", wie Joh. Weiß ſagt, ſondern höchſtens möglich. Aber dieſe Möglichkeit verſchwindet gegenüber der nunmehr von den verſchiedenſten Seiten her begründeten Notwendigkeit, das Apoſtelkonzil und alſo erſt recht den Galaterbrief hinter den drei anderen großen Briefen anzuſetzen.

Dann kann das erſtere nur beim Beſuch des Paulus in Jeruſalem z. B. von Apg. 21 und kann bei demſelben ſeine Gefangennahme nicht ſtattgefunden haben. Denn der Galaterbrief iſt kein Gefangenſchaftsbrief, obwohl Kühn (162) nicht nur wieder die Stelle 6, 17, ſondern auch 5, 11 ſo zu deuten verſucht und Halmel neben 1, 4 aus der von Holtzmann (32, 2) als erwieſen angeſehenen Verwendung des römiſchen Erbrechts in 3, 15 ff.; 4, 1 f. allzu raſch auf einen römiſchen Urſprung des Briefes geſchloſſen hat. Namentlich aber muß auf das Apoſtelkonzil (trotz Zahn 435 ff. 442) erſt noch der Vorfall in Antiochien gefolgt ſein, der Apg. 21 erzählte Beſuch des Paulus muß alſo in zwei auseinandergelegt werden, die durch eine Reiſe nach Antiochien und vielleicht auch anderswohin, auf der Paulus den Galaterbrief ſchrieb, getrennt waren. Und dafür ſprechen auch noch manche andere Momente, teils in der Apoſtelgeſchichte, teils in den Briefen des Paulus, die ich zum Schluß zunächſt kurz zuſammenſtellen will.

a, α) Wenn es Apg. 21, 27 heißt: ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι, ſo wird dabei vorausgeſetzt, daß ſchon vorher direkt oder indirekt von ſieben Tagen die Rede geweſen ſei, was doch nicht zutrifft (auch gegen Hilgenfeld, Zeitſchrift für wiſſ. Theologie 1896, 384). Ferner fällt auf, daß Paulus V. 28 des Abfalls vom Judentum beſchuldigt wird, obwohl er doch ſoeben vor allem Volk ſich zu demſelben bekannt haben ſoll. Endlich: warum tritt in dem nun folgenden Prozeß des Paulus nirgends die Urgemeinde für ihn ein, wenn ſie ihn ſchon, bevor er ihr letztes Mißtrauen zerſtreute, ſo freundlich aufgenommen hatte, wie V. 17 ff. erzählt wird? Da genügt es nicht, V. 20ᵇ—26 mit Spitta einer

anderen Quelle oder mit Soroſ (Die Entſtehung der Apoſtelgeſchichte 1890), Jüngſt und Hilgenfeld dem Redaktor zuzuweiſen, vielmehr müſſen urſprünglich vor V. 27 Dinge erzählt worden ſein, die jenes Verhältnis zwiſchen Paulus und der Urgemeinde löſten, vielleicht der Vorfall in Antiochien, der am natürlichſten dieſe Folge haben konnte. Es iſt alſo wiederum ungenau, wenn v. Soden mir vorwirft: „Wie kann der ſonſt ſo genaue Lukasbericht jenen zweimaligen, kurz (?) nacheinander folgenden Beſuch Jeruſalems in einen verwandeln und den zwiſchenliegenden Aufenthalt in Antiochien ſamt der Weiterreiſe von dort aus unterſchlagen?“ Ich habe im Gegenteil immer behauptet, daß dieſe Dinge im urſprünglichen Lukasbericht geſtanden haben dürften.

β) Daß aber in dieſer Zeit auch neue Reiſen des Paulus ſtattfanden, zeigt der zweite Timotheusbrief. Hier dürften nämlich, wie ich wohl nicht noch einmal zu zeigen brauche (vgl. Einheitlichkeit 144 ff.), die drei Abſchnitte 1, 15—18; 4, 9—18. 19—22ª von Paulus ſtammen. Aber ſie könnten in einer zweiten Gefangenſchaft entſtanden ſein, obwohl von einer ſolchen nun einmal vor Euſeb niemand etwas ſagt. In 1, 15—18 würde nichts dagegen ſprechen, ebenſo wenig freilich gegen ihre Ableitung aus der ſonſt allein bekannten Gefangenſchaft. Denn daß Oneſiphorus nach V. 17 Paulus in Rom erſt ſuchen mußte, iſt ſowohl z. B. von Apg. 28, 30 als ſelbſt z. B. von Phil. 1, 13 recht wohl denkbar. Dazu würden die Verſe, aus dieſer Zeit abgeleitet, erklären, warum Timotheus, der doch, wie wir ſehen werden, vorher in Cäſarea noch bei Paulus war, ſeinen Meiſter nicht nach Rom begleitete, aber ſpäter, z. B. des Philipperbriefs (an deſſen römiſchem Urſprung m. M. n. kein Zweifel ſein kann) bei ihm war: Paulus hatte ihn vor der Abreiſe nach Aſien geſchickt, um ſeine Gemeinde vor dem ſchon Röm. 16, 17 ff. und Apg. 20, 16 drohenden Abfall zu behüten; nachdem ſich das als unmöglich erwieſen, beſtellte er ihn durch unſer Briefchen wieder nach Rom. Doch ſicherer noch iſt der zweite Abſchnitt, 4, 9—18 aus der ſonſt bekannten Gefangenſchaft abzuleiten. Bezieht man nämlich V. 17 auf eine Befreiung des Apoſtels aus dieſer, ſo müßte in V. 16 der ganze, vier und ein halb Jahre währende Prozeß des Paulus als *πρώτη ἀπολογία* be-

zeichnet worden sein — ganz abgesehen davon, daß Timotheus, der jene Zeit teilweise wenigstens in der Gesellschaft des Paulus erlebt hatte, nicht so im allgemeinen darüber unterrichtet zu werden brauchte (vgl. auch Haupt 97). Ferner müßte man annehmen, daß Demas, Crescens, Titus, Lukas, Markus, Tychikus, die größtenteils schon z. Z. des Kolosser- und Philemonbriefes, also während der ersten Gefangenschaft bei Paulus waren, auch noch während der zweiten wenigstens anfangs bei ihm ausharrten, obwohl sie bis auf Lukas ihm seinerzeit nicht nach Rom gefolgt waren. Wir werden also vielmehr auch diesen Abschnitt aus der allein bekannten Gefangenschaft heraus zu verstehen suchen müssen und zwar aus der Zeit nach dem Kolosser- und Philemonbrief, in denen Demas noch bei Paulus ist, während er hier, offenbar auf Nimmerwiedersehen, ihn verlassen hat. Timotheus mußte ihn aber ebenso wie Crescens, Titus, Lukas und Tychikus in der Gesellschaft des Paulus voraussetzen, in der sich freilich Crescens und Titus z. Z. des Kolosser- und Philemonbriefes scheinbar noch nicht befanden: sie dürften also erst recht nach diesen, aber vor der Abreise des Timotheus angekommen sein, während in dieser Zeit Aristarch, Jesus Justus und Epaphras, die z. Z. jener Briefe noch bei Paulus waren, abreisten, so daß Timotheus schon selbst wußte, wo sie geblieben seien. Markus sollte bereits z. Z. von Kol. 4, 10 nach Kolossä geschickt werden und war dann dahin geschickt worden; Tychikus endlich, der nach V. 7 jenen Brief überbringen sollte, war wohl schon während der Anwesenheit des Timotheus wieder zurückgekehrt, so daß ihm nun gesagt werden mußte, warum auch jener nicht bei Paulus sei: Tychikus habe ich nach Ephesus geschickt. Aus alle dem erhellt, daß zwischen dem Kolosser- und Philemonbriefe einer- und unserem Timotheusbriefchen anderseits eine geraume Zeit vergangen war, wie denn auch Paulus Philem. 22 bei diesem Quartier bestellte, also auf baldige Befreiung hoffte und noch nichts von der Verschleppung seines Prozesses wußte, geschweige denn an den Kaiser appelliert hatte, während 2 Tim. 4, 16 f. sich eben auf dieses Ereignis beziehen dürfte (vgl. auch Haupt 97 f.). Paulus konnte die betreffende Verhandlung *πρώτη ἀπολογία* nennen, weil er wohl früher mit Timotheus davon ge-

ſprochen hatte, er ſei neugierig, wie die erſte Verantwortung vor dem neuen Prokurator Feſtus verlaufen würde; jetzt wußte er, daß er nach Rom reiſen müßte und beſtellte ſo ſeinen Schüler zu ſich nach Cäſarea — um ihn dann nochmals zu verſchicken. In Cäſarea iſt unſer Briefchen (und ebenſo natürlich der Koloſſer- und Philemonbrief) übrigens auch deshalb entſtanden, weil, wie bereits angedeutet, die V. 10 genannten Paulus nicht nach Rom begleitet haben, ihm aber auch gewiß nicht dorthin nachgereiſt ſind, um ihn dann wieder zu verlaſſen.

Doch all das beweiſt nur erſt, daß 2 Tim. 1, 15—18 nicht aus einer zweiten Gefangenſchaft erklärt zu werden braucht und 4, 9—18 nicht aus einer ſolchen erklärt werden kann; es beweiſt aber noch nichts für Reiſen, die Paulus zwiſchen ſeiner ſogen. dritten und vierten Miſſionsreiſe gemacht. Gleichwohl deutet vielleicht ſchon eine Stelle in dem eben beſprochenen Abſchnitt darauf hin. Nach V. 13 ſoll Timotheus den Mantel, den Paulus in Troas bei Karpus gelaſſen hatte, ſowie die Bücher und Pergamente mitbringen. Man meint gewöhnlich, der Apoſtel habe dieſe Sachen z. B. von Apg. 20, 6 ff. dort zurückgelaſſen, als er von Troas aus zu Fuß nach Aſſos ging und dort erſt wieder zu ſeinen Reiſegefährten ſtieß. Aber auch davon hätte Timotheus eigentlich ſchon ohnedies wiſſen und alſo irgendwie daran erinnert werden ſollen. Und warum ließ denn Paulus überhaupt ſein Gepäck zurück, anſtatt es ſeinen Gefährten aufs Schiff mitzugeben? hatte er es ganz vergeſſen — oder handelt es ſich hier vielleicht überhaupt um eine andere Reiſe, bei der der ganze Vorgang verſtändlicher war? Wir werden gleich ſehen, daß der dritte in Rede ſtehende Abſchnitt in der That auf eine ſolche hinweiſt.

Wollte man 2 Tim. 4, 19—22ª aus der Zeit zwiſchen einer erſten und zweiten Gefangenſchaft ableiten (denn von dieſer ſelbſt iſt ja noch keine Rede), ſo würde auffallen, daß damals nach V. 20 Trophimus wieder bei Paulus geweſen ſein müßte, der ſonſt doch nur Apg. 21, 29 bei Gelegenheit ſeiner Gefangennahme in Jeruſalem erwähnt wird. Sucht man nun aber das Briefchen vorher unterzubringen, ſo kann doch in V. 20 nicht die Apg. 20 f. erzählte Reiſe gemeint ſein, da von dieſer wiederum Timotheus, einem

der Teilnehmer daran, nicht erzählt zu werden brauchte. Auch an eine frühere, wie wir sie etwa aus den Korintherbriefen erschließen müssen, ist nach dem eben bemerkten nicht zu denken; vielmehr muß das hier berichtete nach jener, aber vor der Gefangennahme in Jerusalem stattgefunden haben. Damals reiste Paulus also nochmals nach Griechenland und Kleinasien, nachdem er vorher, so können wir nun ergänzen, Antiochien berührt hatte. Sind also *οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί* Gal. 1, 2, wie ich (Chronologie 203 f.) vermutete, die Delegierten der bei der Kollekte beteiligten Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands, so konnten sie in der That gar nichts Besseres thun, als mit Paulus zurückzureisen; daß sie mit ihm herumgereist seien, wie v. Soden sagt, habe ich nirgends behauptet und brauche ich also auch nicht zu erklären. Ebenso ungenau ist ein anderer Einwurf, den ich gleich hier erledigen kann. „Wie ist der Ton von Gal. verständlich", fragt v. Soden, „abgesehen von dem von Clemen ganz relativ befundenen *οὕτως ταχέως* 1, 6, wenn eine solche Reihe von Jahren zwischen der Gründung der Gemeinden und unserm Briefe liegt?" Zunächst habe nicht ich, sondern haben manche andere vor mir das *οὕτως ταχέως* relativ „befunden"; dann aber habe ich ausdrücklich als terminus a quo für dasselbe den zweiten Besuch des Paulus bezeichnet, der nach meiner Berechnung 50 stattgefunden haben müßte, also vier bis fünf Jahre vor dem Galaterbrief, während nach der jetzt traditionellen Anschauung die Gründung der Gemeinde z. B. von Apg. 16, gleich nach dem Apostelkonzil, also 52 oder vorher geschehen, der Galaterbrief aber 56 oder 57 geschrieben, also zwischen beiden Ereignissen dieselbe oder eine noch längere Zeit vergangen wäre! Ja, vielleicht rechnet Paulus Gal. 1, 6 von einem noch näheren Zeitpunkt ab, nämlich von dem Eintreffen der galatischen Delegierten, die ich in Gajus und Timotheus Apg. 20, 4 sehe, sofern er nämlich daraus schließen konnte, daß die Gemeinde mit ihm einig sei. Dann würde die Zwischenzeit nur etwa ein Jahr betragen haben. Endlich den allgemeinen Ton des Galaterbriefs, namentlich auch des zweiten Kapitels, glaube ich gerade besser erklärt zu haben, als es unter den herkömmlichen Voraussetzungen möglich ist, wo Paulus noch nach Jahren durch die Er-

innerung an das Apoſtelkonzil ſo erregt worden und dann in der Erregung Dinge behauptet haben ſoll, die er ſpäter nicht mehr für richtig hielt. Oder ſind etwa diejenigen Stellen, wo Paulus ſicher auf ſeinen erſten Beſuch zurückweiſt, 4, 13 ff. und etwa noch 5, 21 wenig.r verſtändlich, wenn derſelbe um zehn, oder wenn er bloß um vier oder ſechs Jahre zurückliegt? Jedenfalls war es nicht minder ungenau, wenn Joh. Weiß ſagte (269): „Ferner muß Clemen, um zwiſchen der Reiſe des 21. Kapitels und der Gefangennahme in Jeruſalem noch Raum für den antiocheniſchen Streit zu gewinnen, die Gefangennahme auf einen noch ſpäteren, mythiſchen Aufenthalt in Jeruſalem verlegen — ein Gewaltſtreich, der völlig das Vertrauen zu ſeinen Hypotheſen rauben muß.“ Denn abgeſehen davon, daß ich den noch (?) ſpäteren Aufenthalt in Jeruſalem ſelbſtverſtändlich nicht für mythiſch halte, ſondern in Apg. 21—26 glaubwürdiger, als z. B. Weizſäcker und Jülicher es Wort haben wollen, beſchrieben finde, habe ich die Scheidung in Kap. 21 nicht vorgenommen, um für den antiocheniſchen Streit Platz zu gewinnen, ſondern auf Grund ganz anderer, hier wiederholter Erwägungen, nach denen doch wohl die ganze Hypotheſe nicht mehr als Gewaltſtreich zu bezeichnen ſein dürfte.

Indes, auch wenn die Gefangennahme Pauli nicht unmittelbar auf die dritte Miſſionsreiſe folgte; läßt ſich dann wirklich, wie es doch dann notwendig iſt, der Bericht über deren Schluß auf das Apoſtelkonzil beziehen? Das iſt in einer zweiten Schlußbemerkung zu erörtern.

b, α) Zunächſt ſcheint die Ähnlichkeit ja nicht groß zu ſein; denn nach Gal. 2 reiſt Paulus mit Barnabas und Titus, ſowie vielleicht noch manchen andern — wenn nämlich das συμπαραλαβών ſo zu deuten iſt; Apg. 20 f. werden gerade jene beiden nicht genannt. v. Soden konnte alſo in der That zunächſt fragen: „Wie kommt Barnabas auf einmal wieder zu Paulus? Wie Titus? Warum ſind ſie Apg. 20 nicht erwähnt?“ Er hätte aber auch ſchon in meinem Buch und jenem ſpätern Artikel, der längere Zeit vor ſeiner Rezenſion erſchien, wenigſtens den Verſuch einer Antwort leſen können. Namentlich ſollte man nicht gegen mich geltend machen, daß Titus Apg. 20 f. nicht vor-

kommt; denn er kommt bekanntlich in der Apostelgeschichte überhaupt nicht vor: daß er aber in jener Zeit in der Gesellschaft des Paulus war, ersehen wir aus dessen Briefen. Denn von denselben erwähnen Titus (außer dem Galaterbrief) nur der zweite Korintherbrief und jenes Timotheusbriefchen 2 Tim. 4, 9—18, das, so sahen wir, in die cäsareensische Gefangenschaft gehört. Z. B. von Apg. 19 u. 24 ff. war Titus also bei Paulus, warum also nicht auch z. B. von Apg. 21? Ja, es ist, wie Franke (450) empfunden haben dürfte, wenig wahrscheinlich, daß Titus schon z. B. von Apg. 15 in Paulus' Gefolge war; das Apostelkonzil könnte schon deshalb in eine spätere Zeit verlegt werden. Zum andern, Barnabas mochte vielleicht unter den Jüngern gewesen sein, die nach 21, 16 Paulus und die Seinen von Cäsarea aus geleiteten und ihnen bei dem Cyprier Mnason, einem alten Jünger, Quartier verschafften — denn wer war dazu besser imstande als der alte Jünger, der Cyprier Barnabas? Scheint er doch nach Kol. 4, 10 unter den Kolossern gearbeitet zu haben (doch wohl im Sinne des Paulus) und mithin später (denn daß die Gemeinde überhaupt erst später entstanden ist, folgt wohl aus ihrer mangelnden Bekanntschaft mit Paulus trotz dessen häufiger Reisen durch Kleinasien), ebenso wie sein Neffe Markus, seinem dereinstigen Reisegefährten wieder näher getreten zu sein. Am leichtesten war endlich der letzten der v. Sodenschen Einwendungen zu begegnen: „Was sollen denn die Warnungen Apg. 21, 4. 10 f., wenn der dort bevorstehende Besuch mit einem Sieg Pauli endete?" Konnte denn er und die andern sich irren, sofern sie noch mehr befürchteten, als in der That nach Gal. 2 und Apg. 15 damals eintrat? Hat er sich denn nicht auch unter Voraussetzung der Richtigkeit der Chronologie der Akten geirrt, wenn er nach 21, 13 in Jerusalem den Tod erwartete? 20, 23 ff. 38 scheint v. Soden selbst nicht gegen mich geltend machen zu wollen; die Verse werden auch von Jüngst und vollends Hilgenfeld dem Redaktor zugewiesen. Immerhin sind mit alle dem nur erst einige Bedenken gegen die Identifizierung von Apg. 21, 17 ff. mit Gal. 2, 1 ff. abgewiesen, sie selbst aber noch nicht wahrscheinlicher gemacht. Das soll nun im folgenden versucht werden.

β) Schon van Manen hatte vermutet (Paulus I, 1890, 109), Apg. 15 könnte etwa aus Kap. 21 entlehnt ſein; näher aber noch liegt es, dazu Gal. 2 zu vergleichen. Denn zunächſt werden hier wie dort zwei verſchiedene Verſammlungen unterſchieden, eine Plenarverſammlung der ganzen Gemeinde und eine Spezialkonferenz mit den δοκοῦντες oder Jakobus und den Älteſten. Ferner entſpricht Apg. 21, 19 genau Gal. 2, (2.) 7, und ſcheint außerdem von einer früheren, ähnlichen Scene, wie ſie Apg. 15, 4. 12 berichtet war, nichts zu wiſſen. Endlich aber könnte auch die in dieſer Form wohl ungeſchichtliche Erzählung von dem an Paulus geſtellten Anſinnen, er ſollte an einem Naſiräergelübde teilnehmen 21, 20ᵇ ff. doch auf die Erinnerung an das nach Gal. 2, 3 Paulus gegenüber ausgeſprochene Verlangen, er ſollte die Heidenchriſten und dann wenigſtens Titus beſchneiden laſſen, zurückgehen. Ja, vielleicht bot der urſprüngliche Text noch weit mehr Berührungspunkte mit Gal. 2, die erſt derjenige Redaktor, der das Apoſtelkonzil nach Apg. 15 verlegte, ebendeshalb zugleich entfernte. Aber iſt es nun überhaupt denkbar, daß ein Redaktor ſich ſolche Eingriffe erlaubte? Das iſt endlich noch an dritter Stelle zu unterſuchen.

c, α) Joh. Weiß bezweifelt (254 f.), daß jemals das Vertrauen zu dem allgemeinen Aufriß der Apoſtelgeſchichte ſo ſehr ſchwinden werde, daß man mir in weitern Kreiſe würde folgen wollen. Aber in Wahrheit handelt es ſich doch nur um eine Verlegung von Kap. 15, die keineswegs erſt ich, ſondern, ſchon vor mir in verſchiedener Weiſe Volkmar (Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief (1887, 17. 78), Weizſäcker (Das apoſtoliſche Zeitalter² 1892, 208 f. 230 f.), Völter (132. 159), Franke (Studd. u. Kritt. 1890, 682 ff.), Spitta (180 ff.), O. Holtzmann (Zeitſchrift für Kirchengeſchichte 1894, 345), und, wie ich aus einem Geſpräch mit ihm weiß, v. Soden, ſowie nach mir Jüngſt (147 ff.) vorgenommen haben (Bleek, Jacobſon und Wendt leiteten das Kapitel wenigſtens nicht aus der Wirquelle ab) — ohne daß man, ſoweit ich ſehe, dieſen Männern deshalb jede Vertrauenswürdigkeit abgeſprochen hätte. Es iſt ja auch auch nur dasſelbe, was faſt alle entweder mit Joh. 2, 13 ff. oder mit Mark.

11, 15 ff. und den synoptischen Parallelen oder, um ein hier noch genauer entsprechendes Beispiel zu wählen, mit Luk. 4, 16 ff. alle diejenigen thun, die nicht gerade die Chronologie des Lukasevangeliums zugrunde legen. Oder will man etwa sagen, dort werde eine solche Versetzung eben durch die glaubwürdigeren Parallelberichte gerechtfertigt? Dann gesteht man zugleich ein, daß man aus dem so überaus glücklichen Umstand, daß uns vier Evangelien erhalten sind, die wir mit einander vergleichen können, für die Kritik der Apostelgeschichte, die einzig in ihrer Art dasteht, nichts gelernt hat. Wie wir Luk. 4, 16 ff. auch dann, wenn uns keine anderen Evangelien erhalten wären, doch aus inneren Gründen an eine spätere Stelle versetzen würden, so können und müssen wir auch Apg. 15 ausscheiden, wenn, wie ich gezeigt zu haben glaube, triftige Gründe dafür vorzubringen sind. Wird doch auch jeder, der Gal. 1 f. wirklich verstanden hat, Apg. 11, 27 ff. für ungeschichtlich erklären und um so zuversichtlicher, als sich noch wahrscheinlich machen läßt, warum dieser Bericht hier eingeschaltet wurde (Studd. u. Kritt. 1895, 337 f., vgl. Joh. Weiß 268; gegen Ramsay 54 ff.). Ob das vielleicht auch betreffs Kap. 15 möglich sei, ist endlich noch zu untersuchen.

β) Ich kann hier nicht nochmals wiederholen, was ich schon in dieser Zeitschrift (1895, 302, 1) von neuem zu begründen versucht habe, daß nämlich in Apg. 15 eine ältere Schicht, V. 1—4 . . . 13—18. 20—22 . . . umfassend von einer jüngeren, V. 5—12. 19. 23—33 begreifend, zu unterscheiden ist. Ich füge nur hinzu, daß auch Jüngst wesentlich auf dasselbe hinauskommt, nur daß er merkwürdigerweise die ersten Worte von V. 13 noch zum vorhergehenden rechnet und dann die spätere Schicht schon wieder bei V. 21 beginnen läßt, dessen Erklärung durch Baur doch auch durch 13, 27^{b} noch nicht als die richtige erwiesen wird. Anders urteilt er allerdings über den Anfang und das Ende des in Rede stehenden Abschnittes, doch kommt darauf hier nichts weiter an. Auch Hilgenfelds Quellenscheidung braucht nicht im einzelnen nachgeprüft zu werden, da sie für unsere Frage nichts austrägt. Denn jedenfalls sind nach dem älteren Bericht in Jerusalem die Heidenchristen anerkannt worden, wenngleich nur

als Beiſaſſen nach Art der גֵּרִים — eine Auffaſſung des Apoſtelkonzils, die, wie ſchon oben wieder angedeutet wurde, mit Gal. 2, 6 unvereinbar iſt und alſo auch nicht in dem Reiſebereicht des Lukas geſtanden haben kann. Sie entſpricht vielmehr wohl der ſpäteren judenchriſtlichen Anſchauung und wurde von einem judenfreundlichen Redaktor hier, wo nun im folgenden zum erſtenmal von direkter Heidenpredigt des Paulus zu reden war, zu dem Zwecke vorgetragen, um dem etwaigen ungünſtigen Eindruck, den dieſelbe auf judenchriſtliche Leſer hätte machen können, von vornherein vorzubeugen; man ſollte das nun folgende von der Vorausſetzung aus verſtehen, daß Paulus natürlich den Heidenchriſten die noachiſchen Gebote auferlegt habe. Außerdem mochte vielleicht auch die Erwähnung des Streites zwiſchen Barnabas und Paulus Apg. 15, 36 ff. zur Einſchaltung des andern Streites mit den Judaiſten einladen. Ja, möglicherweiſe wurde dem Redaktor die ganze Operation noch dadurch erleichtert, daß ihm ſchon der Lukasbericht im einundzwanzigſten Kapitel lückenhaft vorlag — nicht als ob er von Anfang an lückenhaft geweſen wäre, wohl aber vielleicht inſofern, als einige Streifen aus der Papyrosrolle, auf die Lukas geſchrieben oder ein anderer ſein Tagebuch ſpäter übertragen hatte, ſich losgelöſt hatten und ſo verloren gegangen waren.

Indes ſelbſt wenn es nicht gelingen ſollte, die Entſtehung des gegenwärtigen Aufriſſes der Apoſtelgeſchichte befriedigend zu erklären, ſo wäre doch damit ſeine Urſprünglichkeit und Geſchichtlichkeit noch keineswegs erwieſen. Wir müſſen ja auch ſonſt manchmal einen Zuſammenhang für nicht urſprünglich erklären, obwohl wir nicht genau ſagen können, wie er entſtanden iſt; es wäre daher methodiſch verwerflich, wenn man von dieſer Unmöglichkeit aus, eine zweite Frage zu löſen, die Notwendigkeit, die erſte zu bejahen, beſtreiten wollte. Soll die Theſe von der Poſteriorität des Galaterbriefs widerlegt werden, ſo muß man vielmehr die auf den vorſtehenden Blättern von neuem angeſtellten Erwägungen Punkt für Punkt (denn ſie ſind durchaus von einander unabhängig) im einzelnen als nicht ſtringent, ja unmöglich erweiſen, und ebenſo die hier nicht reproduzierten Beweiſe für die abſolute Chronologie der pauliniſchen Briefe, die ich früher vorgetragen und z. T. auch ſchon

wieder verteidigt habe (Studd. u. Kritt. 1895, 302, 1 g. E., auch gegen Ramſay 192); man muß außerdem für die jetzt traditionelle Chronologie beſſere Argumente vorbringen, als eben nur die Tradition, die doch weder früher einheitlich war noch es jetzt durchaus iſt, und einige Wahrſcheinlichkeitsbeweiſe, die — ſo möchte ich v. Sodens Endurteil umkehren — gegenüber der Laſt von Einwendungen, von der ſie bedrückt ſind, federleicht wiegen. Kann man dieſe Schwierigkeiten in anderer Weiſe nicht nur vertuſchen, ſondern wirklich löſen, und meinen Verſuch, das zu erreichen, mit ſtichhaltigen Gründen als unmöglich erweiſen, ſo werde ich keinen Augenblick zögern, ihn als „einen der vielen Fehlſchläge, welche die Wiſſenſchaft gerade auch auf dieſem Gebiete zu verzeichnen hat“, zu bezeichnen; zunächſt bin ich aber ſo „harmlos“, dazu ſchlechterdings keinen Grund ſehen zu können.

2.

Die Entſtehung von Luthers Wartburgpoſtille.

Kritiſch-hiſtoriſche Unterſuchungen

von

Pfarrer Dr. G. Boſſert in Nabern (Württemb.).

Schüchtern gebe ich die nachfolgende Arbeit in die Öffentlichkeit. Denn je mehr man mit den hier einſchlagenden Fragen zu thun hat, um ſo mehr erkennt man die Schwierigkeiten und erfreut ſich, wenn nur ein wenig mehr Licht auf Luthers Wartburgzeit und die Arbeit an den 24 Predigten von Advent bis Epiphanien fällt. Was die nachfolgende Arbeit giebt, ſind noch nicht völlig reife, abſchließende Ergebniſſe, wie ſie der Einleitung der Wartburgpoſtille in der Weimarer Ausgabe, die von mir bearbeitet wird, einverleibt werden können. Denn zum erſtenmal beſchäftigte ich mich hier in dieſer eingehenden Weiſe mit der Wartburgzeit. Es wäre dringend erwünſcht, wenn die nachfolgenden Aufſtellungen von Männern geprüft würden, welche längſt ſchon mitten in dieſen Fragen ſtehen, und ihre Bedenken und Beſſerungen mir möglichſt bald zukämen, damit ſie für die Einleitung der Wartburgpoſtille berückſichtigt werden könnten, denn hier ſollten doch nur möglichſt geſicherte Ergebniſſe Verwendung finden. Vielleicht wäre noch eine Frage einer Erwägung wert, welche in dem Nachfolgenden nicht berückſichtigt iſt, aber einer Entſcheidung bedarf, wenn die von Bertheau und v. Dommer ſchon gemachte, im Nachfolgenden feſtgeſtellte Beobachtung richtig iſt, daß nämlich die Weihnachtspoſtille vor der Adventspoſtille bearbeitet und ausgegeben iſt. Es iſt die Frage: Soll in der Weimarer Ausgabe die Weihnachtspoſtille vor der Adventspoſtille gedruckt werden? Vom Standpunkt des Intereſſes

der hiſtoriſchen Forſchung wird die Frage unbedingt bejaht werden müſſen. Aber giebt es nicht noch andere Geſichtspunkte, welche berückſichtigt werden müſſen und für Beibehaltung der Anordnung in allen Ausgaben mit Ausnahme der Urdrucke ſprechen? Es wird gut ſein, die Frage vor dem Druck der Poſtille ins Auge zu faſſen und zu erledigen.

Für Luthers Geiſtesgröße iſt die Wartburgſtille vielleicht noch eine größere Probe geweſen, als die Tage von Worms. Hier hatte die ganze Umgebung, das Gefühl der Bedeutung des Reichstags für ſeine Sache, der Verkehr mit neuen zahlreichen Anhängern wie mit Gegnern zu einer gewaltigen Anſpannung des Geiſtes und einer gehobenen Seelenſtimmung geführt. Seit am 4. Mai nachts 11 Uhr das Burgthor der Wartburg ſich hinter dem totmüden Reiter geſchloſſen, war es furchtbar ſtill und einſam um ihn. Mochte der Burgherr ſich noch ſo freundlich zu dem eingeſetzten Mönche ſtellen, er bot keinen Erſatz für den gewohnten, reichen Verkehr mit Männern, welche mitten in der Bewegung der Zeit geſtanden hatten. Selbſt zu den Büchern konnte er ſich nicht flüchten, wie er es gewohnt war; nur die Bibel im Grundtext hatte er bei ſich, bis die Freunde ihm weitere Bücher aus Wittenberg ſandten. Vor ihm ſtand die ſchwere Verantwortung [1]), der Urheber des Weltbrandes zu ſein, der das Mittelalter in Trümmer legte. Jeden Augenblick konnte die Botſchaft von des Kaiſers Acht kommen, und ſie kam. So hart, als die Kurie es nur wünſchen konnte, lautete das Urteil des Kaiſers, ſo gefährlich die Strafdrohungen.

Die Seelenſtimmung Luthers auf der Wartburg vom 4. Mai 1521 bis 28. Februar 1522, nach welchem er nach Wittenberg ritt, um Ruhe und Ordnung zu ſchaffen und ſeine elf Monate unterbrochene Thätigkeit wieder aufzunehmen, iſt eines der intereſſanteſten Probleme für die Lutherbiographen. Was neuerdings von Köſtlin und Kolde, wie von Kawerau und Nik. Müller in den Einleitungen zu den Wartburgſchriften des achten Bandes der Weimarer Luther-

---

1) Kolde II, 4.

ausgabe, wie von Lenz im Marburger Lutherprogramm von 1883 [1]) in dieser Richtung geleistet worden ist, beweist den ungemeinen Fortschritt, welchen die Lutherforschung in den letzten zwanzig Jahren gemacht hat, wie die neu erwachte Liebe zu dem größten Deutschen, welche Janssen und Genossen nur anfachen halfen. Auf das Sorgfältigste hat man seine Briefe, seine Schriften und die Erinnerungen in den Tischreden durchsucht, um Luthers Aufenthalt auf der Wartburg allseitig ins Licht zu stellen und sein geistiges Leben in seinem Patmos verstehen zu lernen. Aber eine Quelle ist hierbei zu kurz gekommen, nämlich der auf der Wartburg entstandene Teil der Kirchenpostille, die neu bearbeiteten acht Adventspredigten und die sechzehn neu entstandenen Predigten von Weihnachten bis Epiphanien. Und doch ist voraus anzunehmen, daß sich gerade in diesen Predigten die Stimmung Luthers nicht minder treu abspiegelt, als in seinen leider nicht sehr zahlreich erhaltenen Briefen von der Wartburg. Ein solch lebhaft empfindendes Gemüt wie das Luthers kann auch in Predigten seine innersten Gefühle nicht verbergen. Im Geistesleben giebt es keine Mauern und Scheidewände, keine anorganischen Stoffe, die ausgeschieden werden, ohne irgendwelche Elemente im Organismus zurückgelassen zu haben. Bei den gewaltigsten Predigern ist zu beobachten, wie selbst die Predigten, welche vom Hauch der Ewigkeit durchweht sind, doch zugleich Kinder des Augenblicks sind; sie zeugen von der Stufe der Entwickelung, auf welcher der Prediger gerade stand, von den Gedankenstoffen, welche die Seele erfüllten, von den Stimmungen, welche das Gemüt beherrschten, von Sturm oder Stille auf dem Barometer der Seele.

Das Bild, das wir aus Luthers Briefen und Wartburgschriften erhalten, muß auch in den Predigten von Advent bis Epiphanien wiederkehren. Die gewaltigen Probleme, welche eben jetzt einer Lösung zudrängten, als Luthers Abwesenheit anderen Geistern in Wittenberg gestattete, in den Vordergrund zu treten, um des fernen Meisters Prinzipien in die Praxis umzusetzen, sie müssen auch in

1) Kritische Erörterungen zur Wartburgzeit. In der Einladungsschrift der Univers. Marburg zur Lutherfeier S. 24—47.

der Poſtille wieder anklingen. Kawerau hat in der Einleitung zu der Wartburgſchrift „De votis monasticis iudicium“ auf die Verwandtſchaft dieſer Schrift mit der Epiphanienpredigt über Matth. 2 aufmerkſam gemacht und dieſelbe dahin gedeutet, „daß Luther in der Epiphanienpredigt denſelben Gegenſtand zu einem großen deutſchen Traktat verarbeitet hat, der ſich teilweiſe wie eine deutſche Bearbeitung der lateiniſchen Schrift lieſt“ (W. A. 8, 565 Anm.). Aber ſollte ſich ein ähnliches Verhältnis nicht auch bei den Schriften über die Beichte, über die Privatmeſſen, über den Streit mit den Univerſitäten, wenn auch in beſcheidenerem Maße, nachweiſen laſſen, oder ſollte Luther in den anderen Predigten ſich ſo völlig an den Text hingegeben haben, daß ihm über der Texterklärung kein Raum mehr blieb, um die Tagesfragen ins Licht des Evangeliums zu ſtellen? Oder ſollte er z. B. die ſchöne Predigt über Röm. 15, 4—13 (E. A. 7, 46 ff.) niedergeſchrieben haben, ohne an die unruhig gährenden Geiſter in Wittenberg zu denken, welche er vor Aufruhr und Unruhen hatte warnen müſſen, weil die ſtarken Geiſter nicht willig genug waren, die Schwachen zu tragen, und die Schwachen, die in ihrem Gewiſſen noch dem alten Weſen verpflichteten Geiſter, die Kinder der Neuzeit nicht verſtehen und billig beurteilen konnten? Oder ſollte es zufällig ſein, daß Luther in der Predigt über die Epiſtel des dritten Advents auf die Bulle „Coenae domini“ zu reden kommt, die er ſonſt nicht gerade häufig citiert, die er aber um Neujahr 1522 auf der Wartburg verdeutſchte? (E. A. 7^2, 100.) Ebenſo hört man in Luthers Briefen von der Wartburg öfters dieſelben Töne anklingen, wie in den Predigten, z. B. die Frage Amsdorfs über den Seelenſchlaf (De Wette 2, 122; Enders 3, 268) in der Predigt über das Evangelium des zweiten Advents (E. A. 10^2, 80), die Zurechtweiſung Kapitos am 17. Januar 1522: Mansuetudinem et benignitatem exigis, sed quid christiano et adulatori? Aliud est vitium laudare vel extenuare, aliud benigniter et suaviter curare [1]) in der Schilderung Johannis des Täufers in der Predigt über das Evangelium des vierten Advents (E. A. 10^2, 123).

1) Enders 3, 280.

Vgl. S. 124: „Die hohmütige Heiligkeit kann nicht hören, daß ſie den Weg allererſt ſolle dem Herrn bereiten, ſo ſie meinet, ſie ſitze unſerem Gott im Schoß und laſſe ſich tänzen und ſchmeichen. Summa, es iſt ein unleidliche Stimm ohn den armen Sundern und betrübten Gewiſſen, den ſchmecket ſie ins Herz"; und S. 130: „Dasſelbige (das Evangelium) iſt eine Stimme, nicht mit weichen Kleidern geſchmückt, es heuchlet noch ſchmeichlet nicht; es iſt eine Prediget vom Kreuz, ein hart, rauh, ſcharf Wort dem alten Menſchen und gürtet die Lenden zur geiſtlichen und leiblichen Keuſchheit." Gegenüber der von Kapito verlangten mansuetudo und benignitas gegen den Kardinal Albrecht von Mainz lernen wir Luthers Auseinanderſetzungen über die Lindigkeit in der Predigt über die Epiſtel des vierten Advents verſtehen (E. A. 7², 119 ff. beſonders S. 125: „Alſo iſt die vernünftige und natürliche Lindigkeit linde gegen die Reichen, Großen, Frembden und Freund und nicht gegen allen Menſchen; darumb iſt ſie falſch, eitel, erlogen, Gleißnerei und lauter Blastückerei und ein Gauckelwerk für Gott ꝛc.") Nehmen wir die Predigt über die Epiſtel des Neujahrtages, ſo finden wir die Frage an Melanchthon am 9. September 1521: Quotos putas voturos fuisse, si scissent voto suo neque justitiam neque salutem consecuturos? mit dem ganzen Gedankenzuſammenhang (De Wette 2, 46; Enders 3, 224) anklingen in den Worten: So ſprichſt du aber: Ja ich bin der Meinung geiſtlich geworden, daß ich in dem Stand wollt fromm und ſelig werden; ich hätte ihn ſonſt nicht angeſehen, und achte, daß unter Tauſend nicht einer ſei, der anderer Meinung geiſtlich werde (E. A. 7², 330; vgl. W. A. 8, 325) [1]). Die Art und Weiſe, wie Luther den Vorwurf der Apoſtaſie zurückweiſt und auf die Gegner überwälzt: „Du biſt ein Menſchen Apoſtat, ſie ſind Gottes Apoſtaten" (E. A. 7², 331) findet ſich in den Themata de Votis wieder: „Melius est Apostatam esse inferni et impietatis, quam coeli et pietatis" (W. A. 8, 325). Endlich aber iſt das überaus bezeichnende Bekenntnis des auf der Wartburg vereinſamten Mannes zu beachten:

1) Metuendum his infidelitatis temporibus inter mille vix unum pie vovere.

„Zwo Urſachen haben mich ein lange Zeit aufgehalten, daß ich dieſen Spruch nicht durft verſtehen von den Secten und Orden (Matth. 24, 24). Die erſte, daß ihr ſo viel und alle Welt voll iſt. Wenn ihr wenig geweſen wäre, hätte ich mich nicht laſſen aufhalten. Ich dacht, Gott läſſet nicht ſo viel Leut irren, und ſahe nicht, daß der Text ſo klärlich ſagt, ihr ſolle viel ſein, daß auch die Auserwähleten, welcher Zahl wenig iſt, mochten mit ihnen irren. Die andere Sache, daß heilige Leut drinnen geweſen ſind ꝛc." (E. A. 7², 322). Und nun vergleiche man in der Schrift „De abroganda missa privata sententia": Quoties mihi palpitavit tremulum cor et reprehendens obiecit eorum fortissimum et unicum argumentum: Tu solus sapis? Totne errant universi? Tanta secula ignoraverunt? Quid, si tu erres et tot tecum in errorem trahas damnandos aeternaliter? (W. A. 8, 412. 483.)

Die gegebenen Beiſpiele werden genügen, um zu zeigen, daß die Welt der Gedanken und Empfindungen, in der Luther auf der Wartburg lebte, ſich nicht nur aus ſeinen Briefen und den kleineren Wartburgſchriften, ſondern auch aus der Kirchenpoſtille erkennen läßt. Und doch iſt es völlig verſtändlich, daß die Kirchenpoſtille von den Lutherbiographen nur nach ihrer Entſtehung beſprochen, aber nicht als Quelle benützt wurde. Man ging ja von der Vorausſetzung aus, daß die Neubearbeitung der Adventspredigten den Anfang der Herſtellung der Kirchenpoſtille gebildet habe. (Köſtlin 1², 487; Kolde 2, 7.) Wie ſollte man bei dieſer Annahme den Fortſchritt in der inneren Stimmung Luthers und den Parallelismus der Gedanken, mit denen er in ſeinen Briefen und Schriften rang, auch in der Kirchenpoſtille erkennen, wie ſollte man auch nur den Wechſel in der Methode der Predigten verſtehen, indem Luther nach wenigen Predigten darauf verzichtete, den „Harniſch" der Predigt, d. h. die Beweisſtücke für den Kampf mit Rom am Schluß noch beſonders herauszuſtellen; hatte doch die am meiſten gebrauchte Erlanger Ausgabe die Epiſtel- und Evangelienpredigten auseinander geriſſen und einem höchſtens aus Rückſichten auf den Kirchendienſt zu rechtfertigenden Geſichtspunkte den urſprünglichen, für die geſchichtliche Würdigung unbedingt nötigen Zuſammenhang der Poſtille

geopfert? Um so dankenswerter war die glückliche Entdeckung Bertheaus, die durch v. Dommers treffliche Untersuchungen bestätigt wurde, daß die Predigten von Weihnachten bis Epiphanien nicht nur vor den Adventspredigten verfaßt, sondern auch in den Druck gegeben wurden [1]). Der bibliographische Nachweis für diese Annahme ist von v. Dommer so genau gegeben, daß jeder Widerspruch dagegen ausblieb. Freilich hat v. Dommer darauf verzichtet, die inneren Gründe, welche für seine Annahme sprechen, den Fortschritt, welcher sich nach mancher Beziehung nunmehr in den Predigten nachweisen läßt, aufzuzeigen. Ebenso wenig hat v. Dommer erklärt, wie Luther im Weihnachtsteil wiederholt die „Adventspredigten“ [2]) citieren konnte. Anderseits war ein Vergleich der Kirchenpostille mit den Wartburgschriften so lange erschwert, als dieselben nicht in den Lutherausgaben vereinigt waren. Diesem Mangel hat nun der achte Band der Weimarer Ausgabe in der Hauptsache abgeholfen, aber man darf nicht übersehen, daß auch die letzten beiden Drittel des Magnifikat, das der siebente Band geben wird, und die Auslegung des 21. (22.) Psalms wenigstens von Venimus ad purpuream chlamydem an (W. A. 5, 649; vgl. S. 6) auf der Wartburg geschrieben sind. Wenn aber Kolde mit seiner Frage: „In welche Zeit gehört aber E. A. 16, 291 ff.“? im Zusammenhang mit den Wartburgschriften anzudeuten scheint, daß auch der Sermon von dreierlei gutem Leben auf der Wartburg entstanden sein könnte (2, 566, Anm. zu S. 7), so dürfte er fehlgegriffen haben. Das Bild vom Vorhof, Heiligen und Allerheiligsten, das in anderer Anwendung in dem vor der Reise nach Worms geschriebenen Teil des Magnifikat wiederkehrt (E. A. 45, 222) wie der Inhalt, der sich mit der in Erfurt gehaltenen Pre-

---

1) v. Dommer, Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek 1516 bis 1523, S. 157.

2) Predigt zur Christnacht Tit. 2, 11—15. E. A. 7^2, 182, wo des andern Sonntags Evangelium das des zweiten Advent ist. Vgl. E. A. 10^2, 73 ff. Predigt zur Christmeß E. A. 10^2, 149. Vgl. E. A. 7^2, 32. Predigt in der hohen Christmeß E. A. 10^2, 202. Vgl. E. A. 7^2, 127. Umgekehrt wird (E. A. 10^2, 18. Vgl. 10^2, 387) in der Predigt über das Evangelium des ersten Advent die Epiphanienpredigt citiert.

digt (E. A. 16, 251) berührt [1]), dürfte dafür ſprechen, daß dieſer Sermon in den erſten Monaten des Jahres 1521 geſchrieben wurde und in der W. A. mit Recht dem ſiebenten Band zugewieſen wird. Dagegen hat Kolde in ſeiner Beſprechung des achten Bandes der W. A. (Göttinger Gel.-Anz. 1891, Nr. 22, S. 882 ff.) mit Recht geltend gemacht, daß die Reihenfolge der Wartburgſchriften, wie ſie W. A. 8 giebt, nicht unbedingt ſicher iſt, während es für unſere Frage von Wert wäre, an ihnen eine feſte Handhabe zu haben, um feſtzuſtellen, zu welcher Zeit die einzelnen Fragen, welche Luther in den Wartburgſchriften, wie in den Predigten behandelt, an ihn herangetreten ſind. Doch kann es ſich bei den Wartburgſchriften nur um einige wenige Daten handeln. Daß auch die Datierung der Briefe aus der Wartburgzeit nicht unbedingt ſicher iſt, beweiſen ſchon die Briefe Melanchthons an Spalatin (Corp. Ref. I, 455. 487; vgl. W. A. 8, 315. 337; Gött. Gel.-Anz. 1891, S. 886).

Es wird darum angezeigt ſein, zunächſt die Predigten Luthers, wie ſie auf der Wartburg entſtanden und überarbeitet wurden, nacheinander genauer anzuſehen.

Auf der Wartburg angelangt, war Luther erſt der Meinung, ſchweigen zu müſſen [2]), aber ſchon nach wenigen Tagen war er entſchloſſen, die Stille ſeines Patmos zu ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit zu benützen. Schon am 12. Mai hatte er deswegen Dr. Hier. Schurf um ſeine Bücher und die bereits gedruckten Bogen der angefangenen Schriften gebeten und gleichzeitig dieſelbe Bitte an ſeinen Prior Helt gerichtet (De Wette 2, 3; Enders 3, 150). Am 14. Mai entwickelt er Spalatin ſchon ein Programm ſeiner nächſten Arbeiten. Über die Beichte will er eine deutſche Predigt verfaſſen, die Operationes in Psalmos fortſetzen, das Magnifikat vollenden, und die Poſtille weiterführen [3]), ſobald er die von Wittenberg erbetene Litteratur erhalten hat. (De Wette 2, 6; Enders 3, 154.)

---

1) Vgl. S. 296 mit S. 16, 256, S. 294 mit S. 16, 255. Die Predigt gehört wohl in die Faſtenzeit 1521.

2) De Wette 2, 12. Enders 3, 146.

3) Psalterium prosequar et Postillas.

Darüber iſt er ſich noch nicht klar geworden, daß die Fortſetzung der Poſtille nach einem neuen, viel breiter angelegten Plane ausgeführt werden ſollte. Aber mit Vorſtudien dazu wird er ſich ſchon jetzt beſchäftigt haben. Denn der Zuſammenhang des Briefes an Melanchthon vom 26. Mai zeigt, daß die quieta studia, denen er durch die Widerlegung des Latomus entriſſen wurde, nicht nur der Schrift über die Beichte und das Magnifikat galten, ſondern auch der Poſtille. Aber er dachte noch immer daran, die neue Poſtille, die jetzt deutſch erſcheinen ſollte, mit einer einfachen Überſetzung der im März lateiniſch erſchienenen Adventspredigten zu eröffnen [1]). Aber an die Arbeit daran hatte er nicht gehen können, da man ihm kein gedrucktes Exemplar derſelben geſchickt hatte. (De Wette 2, 8; Enders 3, 162.) Aber nicht nur die gedruckten acht Predigten hatte er von den Freunden erbeten, ſondern auch ſeine Predigtmanuſkripte (Postillas nondum accepi; De Wette 2, 16; Enders 3, 170). Beſonders lag ihm daran, eine kürzere Sammlung ſeiner Perikopenpredigten zu erhalten, die zugleich ein vollſtändiges Verzeichnis der altkirchlichen Perikopen enthielt. Denn ein ſolches bedurfte er notwendig für ſeine Arbeit, da er die consuetudo Romana, die er ſich unter Umſtänden von dem altgläubigen Burgkaplan etwa durch die Vermittelung von Berlepſch hätte verſchaffen können, nach 1516 aufgegeben hatte (W. A. 4, 622, Anm. 1). Deshalb hatte er ſich an die Freunde in Wittenberg gewandt, und als er das Predigtmanuſkript mit der Perikopenreihe am 10. Juni noch nicht erhalten hatte, Spalatin um Zuſendung einer Abſchrift desſelben gebeten, welche Spalatin beſaß. Er ſchreibt am 10. Juni: Postillas nondum accepi; erratum est per illum, cui commiseram; scripsi interim, quod si invenire non poterunt, tu curabis, ut exemplar brevioris postillae habeam, si habes una cum indice Epistolarum et Euangeliorum. Daß Luther mit den Postillae nicht nur die gedruckten Enarrationes meint, zeigt die Erwähnung der Brevior postilla, welche mit eingerechnet iſt. Dieſe Brevior postilla hat viel Kopfzerbrechens gemacht, da

1) Statueram enarrationes Epistolarum et Euangeliorum vernacula donare.

Köſtlin (I², 802) nachgewieſen hat, daß damit die Enarrationes nicht gemeint ſein können. Dazu kam die von Thiele vorgetragene Annahme, daß Luther ebenſo wenig von ſeinen übrigen Predigten Aufzeichnungen gemacht habe, wie von ſeinen Matthäuspredigten (W. A. 9, 318). Dieſe Annahme iſt aber unhaltbar, denn am 6. Juli berichtet Melanchthon an Spalatin, er habe an Luther postillam breviorem suis ipsius manibus conscriptam geſchickt, alſo das lang geſuchte Originalmanuſkript. (Corp. Ref. I, 417.) Thieles Annahme würde dahin führen, daß in dieſer Brevior postilla eine fremde Predigtſammlung zu ſuchen wäre, welche ſich Luther ſelbſt abgeſchrieben habe. Aber wo ſollte er dazu Zeit gefunden haben? Die Brevior postilla kann aber auch nicht ein Collegienheft ſeiner Vorleſungen über die evangeliſchen Perikopen ſein, welche Luther Mitte Januar begann und bis zu ſeiner Reiſe nach Worms fortſetzte, wie Enders anzunehmen geneigt iſt. (Enders 3, 172, Anm. 7.) Denn Luther ſetzt voraus, daß Spalatin von ſeiner Brevior postilla ſamt dem Perikopenverzeichnis eine Abſchrift beſitze, die er auch auf der Reiſe nach und von Worms bei ſich hatte, wahrſcheinlich um daran eine Fundgrube für ſeine eigenen Predigten bei Hofe zu haben [1]). Dieſe Abſchrift aber konnte die Vorleſungen noch nicht enthalten, ſondern mußte früher gefertigt ſein. Sieht man genauer zu, ſo bemerkt man, daß die Brevior postilla Predigten enthalten haben muß, von denen uns verſchiedene kurze Rezenſionen durch verſchiedene Nachſchreiber erhalten ſind. So hat ſchon Kawerau geſehen, daß die von ihm auf den 29. Nov. 1517 datierte Predigt über das Evangelium des erſten Advents ſich mit der Predigt über denſelben Text Matth. 21 in der Kirchenpoſtille berührt (E. A. 10², 40. 41. W. A. 4, 619). Aber die von Luther am 27. Nov. 1519 gehaltene Predigt über denſelben Text enthält mannigfach die gleichen Gedanken, nur in anderer Anordnung, wie ſchon Thiele bemerkt hat (W. A. 9, 425). Beide zuſammen aber bilden die Grundlage für Luthers Predigt in der Kirchenpoſtille; vgl. E. A. 10², 18. W. A. 9, 426, Z. 12 ff. — E. A. 10², 21. W. A. 4, 426 — „wider euch" E. A.

1) De Wette 2, 16. Enders 3, 171.

10^2, 36. W. A. 4, 619; 9, 425 — zwei Eſel E. A. 10^2, 39, beſ. 41. W. A. 4, 425; 9, 620. — Kleider und Palmen E. A. 10, 48 ff. W. A. 9, 426. — Zum Evangelium des zweiten Advent E. A. 10^2, 53. W. A. 1, 105; 4, 622; 9, 430. — Zum Evangelium des dritten Advent E. A. 10^2, 84. W. A. 1, 104. Zum Evangelium des vierten Advent E. A. 10^2, 111. W. A. 1, 109; 4, 627; 9, 435. Zum Evangelium der Chriſtnacht Luk. 2. E. A. 10^2, 149. Die Tüchlein vgl. W. A. 9, 534. E. A. 10^2, 151. Die Krippe W. A. 9, 535. Epiſtel des Stephanustags Apg. 6. 7 Diakonus E. A. 7^2, 229. W. A. 9, 525. Zum Johannistag Epiſtel Sir. 15, 1 E. A. 7^2, 236. W. A. 1, 37. 115; 4, 659. Ev. Joh. 21, 19—24 E. A. 10^2, 245. W. A. 9, 443. Zum Evangelium am Sonntag nach dem Chriſttag vgl. Phanuel, Aſer E. A. 10^2, 296. 297. W. A. 9, 481. Zum Evangelium an Epiphanien vgl. die Ἡρωδεῖοι, Herodiſten, hypocritae E. A. 10^2, 383. 386, beſ. 389. 476. W. A. 9, 476. Die drei Geſchenke E. A. 10^2, 471 ff. W. A. 9, 476. 549. Der Stern E. A. 10^2, 387. W. A. 9, 548. Es ſind dies nur einige Stichproben, welche beweiſen, daß die Brevior postilla Predigten enthielt, welche meiſt 1519 und 1520 gehalten wurden und von verſchiedenen Zuhörern (Melanchthon, Poliander) in kurzen Auszügen niedergeſchrieben wurden [1]). Sie enthielt vorwiegend Predigten über die Evangelien, doch fehlen auch Predigten über Sir. 15, 1 ff. und Apg. 6 u. 7 f. nicht. Da Luther aber ganz beſonders an dem Verzeichnis der altkirchlichen Perikopen gelegen ſein mußte, dürfte er Melanchthon noch beſonders um ein ſolches gebeten haben, falls die Brevior postilla ſich nicht finden ließe. Denn Melanchthon hatte subnotationem lectionum evangelicarum et epistolicarum, ut per orbem toto anno singulis dominicis leguntur, ſchon einige Zeit vorher (iam ante) an Luther geſchickt, ehe er am 6. Juli das endlich wiederaufgefundene Originalmanuſkript der Brevior postilla Spalatin zuſtellte. (Corp. Ref. I, 417.) Luther war inzwiſchen das Warten zu lange geworden. Seine Predigtſtudien, die er ſchon vor dem 1. Juni betrieb und auch während der Ab-

1) Jetzt W. A. 9 gedruckt.

faſſung der Schrift über die Beichte und der Antwort auf Latomus' Streitſchrift nicht hatte liegen laſſen, waren jetzt ſo weit gediehen, daß er ſchon am 10. Juni an Spalatin ſchreiben konnte: Ego interim epistolam .. am vernacula absolvi Dominicae Nativitatis copiosiore enarratione [1]).

Dieſe Stelle hat viele Schwierigkeiten bereitet, da nach De Wette und Enders das Original im Anhaltiniſchen Geſamtarchiv zu Zerbſt epistolam meam geben ſoll, wie Enders 3, 173 nach einer neuen Vergleichung des Briefes verſichert. Meam aber hat im Kontext keinen Sinn. Ganz unglücklich iſt die Erklärung desſelben durch De Wette, der darunter den Brief Luthers an Spalatin verſtehen will, welchen er während der ausführlichen Bearbeitung des Evangeliums von der Geburt Chriſti geſchrieben habe.

Köſtlin hat ganz richtig erkannt, daß Luther mit der epistola die Bearbeitung einer Epiſtel meint [2]), aber er verſteht unter dem Tag Domin. nativ. den Sonntag nach Weihnachten und glaubt dafür geltend machen zu können, daß die Epiſtelpredigt auf dieſen Sonntag in der deutſchen Kirchenpoſtille beſonders copiosa ſei (E. A. 7, 248—293), und Enders iſt ihm darin gefolgt. Allein Dominica Nativitatis kann hier kaum Sonntag nach Weihnachten heißen. Die Analogie von Adventus trifft nicht zu, denn Adventus umfaßt die ganze Adventszeit mit vier Sonntagen. Der Sonntag nach Weihnachten heißt bei Luther Dominica post Nativitatis [3]). Hier iſt Dominica nicht Subſtantiv = Sonntag, ſondern Adjektiv wie Dominica Annunciatio [4]). Aus den Worten „copiosiore

1) De Wette 2, 16. Enders 3, 171. Zur Unterſchrift des Briefes Henricus Nesicus ſei die gelegentliche Bemerkung geſtattet, daß Lindner (Stud. u. Krit. 1835, 82) mit ſeiner Deutung auf die Inſel Patmos Recht behält. Der von Enders erhobene Einwand, daß Luther Itaciſt ſei, iſt nicht ſtichhaltig. Denn Luther lieſt η als e, vgl. Zelotä, Chreſtotes E. A. 7², 160. 165. Mit Henricus wird Luther auf einen Scherz Spalatins anſpielen, den Luther, den novus eques (De Wette 2, 3. Enders 3, 150), mit dem Reiter Heinz im „Neuen Karſthaus" verglichen haben mochte. Wir dürften hier einen Anhaltspunkt für die Erſcheinungszeit jener Flugſchrift haben.

2) Köſtlin 1², 802, Anm. 2 zu S. 486.

3) Enders 5, 295; 6, 164. 165.

4) Enders 1, 174. Vgl. auch Assumptio Mariana. Enders 2, 121.

enarratione“ läßt sich zugunsten der sprachlich unmöglichen Deutung auf den Sonntag nach Weihnachten nichts anschließen. Denn Luther kann hier keinen Vergleich mit anderen Predigten der Postille machen, die ja noch gar nicht vorhanden waren. Er hatte einen Vergleich mit den Enarrationes im Auge, welche Spalatin in Händen hatte, und diesen gegenüber sind sämtliche Epistelpredigten der Wartburgpostille copiosiores.

Mit Recht hat Lenz gefühlt, daß meam in den Zusammenhang schlechterdings nicht paßt. Luther hat nicht die leiseste Veranlassung, im Zusammenhang seine eigene Arbeit zu betonen. Aber wenn nun Lenz nouam gelesen wissen will [1]), so hat er in erster Linie die Schriftzüge gegen sich. Sodann müßte Luther die Existenz einer früheren Predigt über die Weihnachtsepistel voraussetzen, die unbekannt ist. Endlich aber hat Lenz offenbar übersehen, daß Luther nicht Predigten für drei Christtage giebt, sondern für den einen Christtag drei Epistelpredigten. An diesem Umstand scheitern beide Lesarten meam und nouam. Denn dann weiß man nicht, welche von den dreien Luther meint [2]). Offenbar hat Knaake das Richtige getroffen, wenn er nach gütiger Mitteilung von Professor P. Pietsch vnam liest. Eine neue Vergleichung des Originals durch Geh. Archivrat Dr. Kindscher in Zerbst stellt diese Lesart gegen allen Zweifel sicher, wie auch eine Pause beweist. Nunmehr ergiebt sich ein ganz einfacher, unanfechtbarer Sinn: Luther hat eine der drei Spalatin bekannten Weihnachtsepisteln bearbeitet. Aber welche unter den drei Epistelpredigten ist nun die am 10. Juni schon fertig gewordene? Die Antwort auf diese Frage kann gar nicht zweifelhaft sein. Luther griff nicht beliebig zu und wählte einen gerade seinem Geschmack zusagenden Epistteltext. Aus den Schlußworten der Zueignung der Predigt über die zehn Aussätzigen sehen wir, daß er die Ordnung der kirchlichen Perikopenreihe einhielt [3]). Da er mit

1) A. a. O. S. 31.

2) Die Schuld an beiden unglücklichen Lesarten trägt die Verteilung der sechs Predigten des einen Christtags auf drei Christtage, ohne daß man bemerkte, daß der zweite und dritte Christtag die Tage S. Stephanus und Johannes sind, welche ihre eigenen Predigten haben.

3) W. A. 8, 343.

den Adventspredigten nicht beginnen konnte, weil ihm die Enarrationes fehlten, ſo fing er mit der Epiſtel zur Chriſtmette Tit. 2, 11—15 an. Dieſe Predigt gehört der Zeit an, da Luther das Urteil der Pariſer Univerſität noch nicht kannte, die ihm erſt die Augen darüber öffnete, daß nicht einzelne Univerſitätsprofeſſoren ſeine Feinde ſeien, ſondern die Univerſitäten nach ihrer ganzen Tradition aufſeiten des Papſttums gegen die neue Lehre kämpften. Dieſe Erkenntnis hatte allerdings ſchon Latomus leiſe geweckt. Schon in Rationis Latomianae confutatio nennt Luther die Univerſitäten synagogas synagogarum Satanae [1]). Aber ſeit Luther das Urteil der Pariſer kennt, erſcheinen die hohen Schulen ſtets neben Papſt, Kardinälen, Biſchöfen, Pfaffen und Mönchen als Feinde des Evangeliums.

In den früheren Wartburgſchriften wie in der Predigt über Tit. 2 iſt jene oben genannte Reihe Luther noch nicht ſo ſtereotyp geworden, wie in den ſpäteren Wartburgſchriften (W. 8, 341. 555. 716; 376. 378) und in den ſpäteren Teilen der Poſtille. Wohl finden ſich die Univerſitäten ab und zu neben Päpſten, Biſchöfen und „anderen geiſtlichen Tyrannen“ genannt, aber nur mit dem Namen der Hochgelehrten oder Theologen (W. A. 8, 138. 143. 151. 219. 221). Und nun vergleiche man E. A. 10^2, 282. 429 und 10^2, 10. 13. 57. 83. 102. 108; 7^2, 88; doch ſind die Univerſitäten ſchon E. A. 10^2, 221. 223 genannt.

Noch klarer ergiebt ſich die Gewißheit, daß Luther mit der Epiſtel Tit. 2 ſeine Predigtarbeit auf der Wartburg begann, aus den allgemeinen Geſichtspunkten, die er aufſtellt. Schon das iſt bemerkenswert, daß er die Predigt mit der Anwendung der Geſchichte Nehemias c. 4. einleitet, wie die Enarrationes in der Widmung an den Kurfürſten Friedrich. Wie dort, ſollte auch hier Erbauung und Abwehr des Irrtums der doppelte Zweck ſeiner Weihnachtspoſtille ſein. Die Evangelia will er ſo behandeln, daß er nicht nur die Seelen weide, ſondern ſie auch als einen Harniſch anthue und wider alle Feinde fechte. Die polemiſchen Gedanken, die er aus dem Text erhob, ſtellte er am Schluß zuſammen, aber er

1) W. A. 8, 46.

sah bald, daß er nur zu oft sagen mußte, wie in den beiden Predigten zur hohen Messe am Christtag, die Epistel sei eitel Harnisch (E. A. 7², 218; 10², 229), oder wie in der Predigt über Luk. 2, 1 ff., das Evangelium sei kein Streitevangelium (E. A. 10², 171). Hier entwickelt Luther jenen Gedanken, welchen er in den „Unterricht", die Einleitung der Weihnachtspostille, aufnahm, daß die Episteln auch Evangelium enthalten (E. A. 7², 158, vgl. S. 6 ff.). Hier bestimmt er die Aufgabe der evangelischen Predigt als Lehren und Vermahnen (E. A. 7², 161).

In seine Seelenstimmung in den ersten Wochen seiner Wartburgstille blicken wir, wenn er sagt: „ein göttlich Mensch muß gleich allein, ohn Exempel, wie eine Rose unter Dornen leben und von der Welt allerlei Unglück, Verachten, Schande und Sünde leiden . . . sich aller Feindschaft erwegen und das Kreuz an sich nehmen. Solche Welt macht dies Leben enge und verdrießlich, daß der Mensch wünscht, schreiet und rufet nach dem Tod und jüngsten Tage und wartet desselben mit großen Sehnen" (E. A. 7², 150 ff.) Lebhaft erinnert er sich an die innere Bewegung, mit der er die schöne Stelle von des Christen freudiger Sehnsucht nach dem jüngsten Tag in der Predigt über das Evangelium des zweiten Advents in den Enarrationes vor wenigen Monaten niedergeschrieben, und die er der neubearbeiteten Adventspostille einzuverleiben gedachte, weshalb er sie schon citiert (E. A. 7², 152). Weht durch die ganze Predigt Leidensstimmung, die sich aus der diesseitigen in die jenseitige Welt flüchtet, so ist doch nirgends Verzagen an sich und an seiner Arbeit, nirgends verzweiflungsvolles Zurückziehen von der Arbeit an den Schäden der Zeit wahrzunehmen. So schmerzlich er die Wartburgstille als ein Gefängnis, wenn auch ehrenvollster Art, empfindet, weshalb er zweimal das Bild vom Gefängnis anwendet [1]), sein Mut und sein Humor ist nicht geschwunden. Denn mit Humor behandelt er die „papiernen Zettel", die Ablaßbriefe, womit Bischöfe und Päpste ihrer Pflicht, persönlich das Evangelium zu predigen, genügt zu haben meinen [2]). Mit

1) E. A. 7², 159. Gefängnis der Ungerechtigkeit. Stank und Krankheit vom Gefängnis.

2) E. A. 7², 164.

Humor wendet er das Bild von dem wilden Eber aus Pſ. 80 (81), das der Papſt von ihm in der Bannbulle gebraucht, auf den Papſt und die Seinen an [1]). Welch ein Humor liegt nicht in der Schilderung der Werkheiligen, die über all ihrem äußeren Thun die Heiligung des Herzens verſäumen! [2]).

Einleuchtend iſt, daß die Predigt nach der Bearbeitung des 67. Pſalms und in ihren letzten Teilen gleichzeitig mit der Schrift von der Beichte entſtand. Was er in der erſtgenannten Schrift die Sorerim, die Eigenſinnigen nennt (W. A. 8, 9), das drückt er in der Predigt mit dem volkstümlicheren Begriff Phariſäi, Sonderlinge aus (E. A. 7², 145). Die Aufgabe der Biſchöfe, zu predigen und der Sünde zu wehren (W. A. 8, 174), wird auch in der Predigt hervorgehoben (E. A. 7², 160 ff. 163). Die ſchöne Ausführung über das heilige Kreuz (W. A. 8, 176 ff.) klingt an E. A. 7², 150 ff. Vgl. auch den Abſchnitt über die Abgötterei W. A. 8, 171 und über die Gottloſigkeit E. A. 7², 138.

Nunmehr ſchritt die Arbeit rüſtig fort, ſchrieb er doch ſchon am 10. Juni an Spalatin: Ego hic otiosissimus et negotiosissimus sum, Hebraica et Graeca disco et sine intermissione scribo (De Wette 2, 16; Enders 3, 171). Endlich hatte er Ende Juni oder Anfang Juli alle gewünſchten Bücher, am 15. Juli auch die von Melanchthon am 6. Juli Spalatin zur Beförderung an Luther übergebene Brevior postilla, die Basler Ausgabe des Pſalters, wie die neuerſchienenen Druckbogen der Operationes in Psalmos erhalten (De Wette 2, 29. Enders 3, 199). Freilich plagte ihn ſchweres Leiden, das ihm am Schluß der Predigt zur

---

1) E. A. 7², 145: „Sie haben einen rechten Namen im Evangelium, daß ſie Phariſäi, die Ausgeſchoſſen und Abgeſonderten heißen, welche der Prophet Pſ. 80 nennet Monios, das heißt ein Sonderling, eine wilde Sau, die alleine und ſonderlich gehet.“

2) E. A. 7², 142: „Ja wenn das gottloſe Weſen und weltliche Begierde wären an des Hauſes Wand gemalet, ſo möchteſt du daraus laufen; oder wären ſie in den roten Rock geſtrickt, ſo möchteſt du ihn austhun und einen grauen anthun; oder wüchſen dir in den Haaren, ſo möchteſt du dich beſcheeren und ein Platten machen; oder wären ſie ins Brot gebacken, ſo möchteſt du Wurzel dafür eſſen.“

hohen Messe am Christtag Hebr. 1, 1—12 den Seufzer auspreßte: Ich kann nicht mehr, mit welchem er die Feder niederlegte (E. A. 7², 218). Deuten wir diese Worte recht, so hatte Luther bis zur ersten Woche des Juli fünf Predigten der Weihnachtspostille bearbeitet und hoffte in kurzer Zeit ihre Zahl auf zehn zu bringen [1]), welche dann sofort gedruckt werden sollten. Aber vom 5. Juli an oder einige Tage früher fühlte er sich völlig arbeitsunfähig [2]), bis ihm die von Spalatin gesandten Pillen Erleichterung verschafften, so daß er sich körperlich und geistig wohler fühlte [3]).

Betrachten wir nun die vier zwischen dem 10. Juni und Anfang Juli entstandenen Predigten, nämlich über das Evangelium der Christnachtmesse Luk. 2, 1—14, die Epistel und das Evangelium zur Frühmesse Tit. 3, 4—8. Joh. 1, 1—14 und die Epistel zur hohen Messe am Christtag Hebr. 1, 1—22 näher (E. A. 7², 164—218; 10², 133—228), so sehen wir jene etwas resignierte Leidensstimmung, welche durch die erste Predigt geht, völlig verschwunden. Hatte dort Luther seiner Subjektivität Schranken gesetzt und sich fast gehütet, sich dem Leser zu erkennen zu geben, so daß man denken könnte, irgendein unbekannter Prediger rede hier [4]), jetzt, nachdem er wieder Schriften unter seinem Namen ausgehen ließ, giebt er seiner Individualität kräftigen Ausdruck. Vgl. E. A. 10², 138: Ich achte auch, sie habe sich selbs nicht so balde versehen ihrer Geburt. Ebd. 10², 139: Das rede ich, daß wir unsers

---

1) Postillas in Evangelia vernacula tracto, statim missurus ad incudem, ubi denarium attigero. (De Wette 2, 22. Enders 3, 190). Lenz hat richtig gesehen, daß denarius nicht zehn Bogen bezeichnen kann, aber Luther meint nicht zehn Evangelienpredigten, sondern zehn Predigten, je fünf über Episteln und Evangelien.

2) Octo jam dies sunt, quod nihil scribo neque oro neque studeo. A. a. O. Lenz hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht (a. a. O. S. 31), daß der Brief an Melanchthon nur vom 13. Juli datiert ist, aber schon früher geschrieben wurde.

3) De Wette 2, 29. Enders 3, 199.

4) „Wollen wir" (E. A. 7², 135), „Resa kann ich mit keinem deutschen Wort erlangen" (ebd. S. 138) sind so allgemein gehalten, daß auch ein anderer Verfasser die Worte gebrauchen konnte. Vgl. übrigens den ähnlichen Charakter der Predigt über die Epistel des 1. Advent. S. unten.

Glaubens Grund haben. Ebd. 7², 169: Ich thar ſagen, daß ich in der ganzen Schrift nicht lieblicher Wort habe geleſen, von Gottes Gnaden geredt, denn die zwei Chrestotes und Philantropia. Ebd. 7², 202: Ich will hie meinen Verſtand gefangen geben, einem andern den Raum laſſen, nicht mehr denn meinen Dünkel ſagen. S. 203: Gefällt das nicht, mag ich alſo denken, daß durchs Wort werde verſtanden als viel als ein That oder Geſchrift. S. 194: Darumb weiß ich gar nichts mehr von Elias Zukunft. S. 216: Ich hab auch müſſen von Noth wegen im andern Stück des Spruches das Wörtlin „Gott" zweimal ſetzen: Gott, dein Gott, darumb daß wir nicht mehr denn ein Wort haben, das Gott heißt. S. 218: Was mehr hiebei zu ſagen iſt, befelh ich höhern Geiſtern. Ich kann nicht mehr. Ja, er läßt uns einen wertvollen Blick in die Entwickelung ſeiner theologiſchen Erkenntnis thun, wenn er (E. A. 7², 206) ſchreibt: ich (habe) ſelbs oft in dieſem und dergleichen Sprüchen geirret, daß ich der Natur habe zugeeignet, was der Perſon gebührt und wiederumb (d. h. umgekehrt). Möglicherweiſe iſt auch die Auseinanderſetzung mit der jüdiſchen Auslegung des zweiten Pſalms E. A. 7², 208 ff. der Niederſchlag eines perſönlichen Erlebniſſes, nämlich des Geſprächs mit den beiden Juden, welche ihn in Worms aufgeſucht hatten (Köſtlin 1², 455). Ebenſo mag dahin ſtehen, ob Erlebniſſe auf der Wartburg Luther beſtimmten, in den beiden erſten Epiſtelpredigten des Chriſttags (E. A. 7², 150. 176) auf das Fegefeuer und ſeinen Zuſammenhang mit der Meſſe, insbeſondere den Seelenmeſſen, einzugehen. Auf der Burg war ein Meßprieſter, der täglich Meſſe las. Unter dieſen Meſſen waren naturgemäß eine gute Anzahl Totenmeſſen. Allerdings klagt Luther erſt am 7. Oktober bei Spalatin über den Burgkaplan und ſeine täglichen Meſſen (De Wette 2, 92 zum 1. November; Enders 3, 237), aber jetzt erhebt er Bedenken gegen alle Privatmeſſen oder ſtille Meſſen. Damit iſt nicht ausgeſchloſſen, daß die magna idololatria des Burgkaplans ihm jetzt ſchon bei den Totenmeſſen auffiel und er die ſtarke Devotion desſelben mit finanziellem Intereſſe in Zuſammenhang brachte. Denn daß Luther den Gottesdienſt auf der Burg beſuchte, iſt bei ſeiner ganzen Art wahrſcheinlich. Hatte ihn doch der Gottesdienſt an Himmelfahrt

und Pfingsten zur Auslegung des 68. Psalms, aus dem an jenen Tagen Stücke gesungen worden waren, veranlaßt [1]).

Wenden wir uns zu der Frage, wie weit sich Spuren nachweisen lassen, daß Luther eben in der Zeit vom 10. Juni bis Anfang Juli mit den vier Predigten sich beschäftigte, so sei in erster Linie darauf aufmerksam gemacht, wie in der Predigt über Luk. 2, 1 der Priester, welchem sich der Aussätzige zeigen soll, Matth. 8 ganz ebenso wie in der am 10. Juni abgesandten Schrift von der Beichte (W. A. 8, 152 ff.) als eine Figur auf Christum aufgefaßt wird (E. A. 10^2, 152). Die Ausführung über die Konzilien in der Schrift von der Beichte (W. A. 8, 150) klingt wieder in der Predigt über Hebr. 1, 1 ff. (E. A. 7^2, 210). Am 8. Juni schreibt Luther an Justus Jonas in der Widmung der Rationis Latomianae confutatio: Ita facito, ut doceas, . . sciant fugienda (esse) sicut mortifera, quaecunque Papa et Papistae statuunt ac sentiunt (W. A. 8, 44 f.). In der Predigt über Luk. 2, 1 aber lesen wir: Aristoteles, Papsts und aller Menschen Bücher soll man meiden oder also lesen, daß wir nicht der Seelen Besserung suchen, sondern die Zeit und dieß Leben damit uben, wie man ein Handwerk oder weltlich Recht lehret (E. A. 10^2, 170).

Wenn er jetzt zum erstenmal die Kirchenväter (Augustinus E. A. 7^2, 193) und die Glosse (E. A. 7^2, 194) citiert [2]), so könnte das darauf hindeuten, daß er jetzt schon im Besitz von Büchern war. Beachtenswert sind auch die Berührungen der Predigt über Luk. 2, 1 mit den Predigtexcerpten Polianders. Was hier mit den Worten ausgesprochen ist: rex regum non recusat esse sub Caesare et adeo sub lege. . . . Nympt sich des auffacz nichts an (W. A. 9, 520), bildet den Kern der längeren Ausführung E. A. 10^2, 134 ff., deren Ergebnis ist, „daß er aus göttlichem Rath und Fürsatz nicht weltlich regieren, sondern unterthan sein will. Und daß ist der erste Puff in des Papsts Regiment und aller der Seinen." Zu dem Satz: Sicut virgo generat, nullis

1) Mitto Psalmum istis feriis cantatum. De Wette 2, 8. Enders 3, 162. W. A. 8, 1.

2) In den früheren Predigten fehlen die Citate.

obnoxia cupiditatibus, sic cor nullis obnoxium cupiditatibus concipiet *Χριστὸν* (W. A. 9, 499) [1]) vergleiche man: Wie hätte er auch ſtärker, kräftiger und reiner Bilde der Keuſchheit möcht uns fürlegen denn dieſe Geburt? Wie gar fällt doch dahin alle böſe Luſt, alle böſen Gedanken. Es gibt kein Weibsbild einem Mann ſolch reine Gedanken als dieſe Jungfrau. Wiederumb auch kein Mannsbild einem Weibe, als dieß Kind. Eitel Zucht und Reinigkeit quillet aus dieſer Geburt, wenn man ſie anſiehet (E. A. 10^2, 140). Den Gedanken, welchen er in Anlehnung an Eph. 5 durch die geiſtliche Ehe ausdrücken will (W. A. 9, 533), ſpricht er in der Predigt durch die bekannten Worte aus: Alſo macht der Glaube, daß Chriſtus unſer iſt, und ſeine Liebe macht, daß wir ſein ſind. Er liebet, ſo glauben wir, da wird ein Kuche aus (E. A. 10^2, 145). Maria als „Figur" der Chriſtenheit, die Tüchlein als Bild der Schrift, die Krippe als Bild der Orte, da Chriſten zuſammen kommen, um das Wort Gottes zu hören (W. A. 9, 533. 534) kehren in den Weihnachtspredigten wieder (Tüchlein E. A. 10^2, 149. 170; Krippe ebd. S. 151; Maria ebd. 170) [2]). Müßte man annehmen, dieſe Berührungen ſeien nur möglich, wenn Luther die Brevior postilla, die nach unſerer Annahme aus jenen, nur in Polianders Excerpten enthaltenen Predigten beſtand, ſo müßten wir die Abfaſſung der Weihnachtspredigten über den Anfang Juli herabrücken, da Melanchthon jenes Manuſkript erſt am 6. Juli an Spalatin ſandte, um es Luther zuſtellen zu laſſen (Corp. Ref. I, 417). Aber die Gleichartigkeit der Predigtgedanken in W. A. 9 und E. A. 10^2 bedingt nicht notwendig, daß Luther jenes Manuſkript ſchon benutzen konnte. Sie waren ihm wohl ſo geläufig, daß ſie von ſelbſt wieder in den Vordergrund ſeines Gedächtniſſes traten, als er die Weihnachtsgeſchichte auf der Wartburg neu bearbeitete.

---

1) W. A. 9, 498 ff. und 9, 577 ff. ſind Auszüge aus einer und derſelben Weihnachtspredigt 1520.

2) Wenn Luther in der Predigt über Luk. 2, 15—20 E. A. 10^2, 170 ſagt: Nu iſt droben geſagt, Maria ſei die chriſtliche Kirche, Joſeph der Kirchendiener, ſo ſetzt er offenbar voraus, er habe dies in der Predigt über Luk. 2, 1—14 geſagt, allein dort ſchrieb er: Was Maria, Joſeph und Nazareth bedeute, iſt im Evangelio Luk. 1 zu ſagen (E. A. 10^2, 160).

Jedem Leser der Predigten aber fällt sofort auf, wie energisch sich Luther in den Text versenkt. In den Predigten über Luk. 2 sieht man ihn die Weihnachtsgeschichte innerlich mit erleben. Auf das kleinste Detail achtet er. Allen legendarischen Ausschmückungen ist er abhold. (Ob Maria einen Esel gehabt E. A. 10^2, 136; das *κατάλυμα* ebd. S. 137, Josephs Hosen in Aachen ebd. S. 138; Marias Geburt im Gebet, in großen Freuden ebd. S. 138.)

Der Text Hebr. 1, 1—12 hat Luther offenbar große Schwierigkeit gemacht. Wie ringt er nach einem klaren Verständnis der Bilder *χαρακτὴρ* und *ἀπαύγασμα* (E. A. 7^2, 197), wie wenig befriedigt ihn selbst seine Auslegung von V. 3: „er trägt alle Ding mit seinem kräftigen Wort", für den er zweimal einen Sinn zu gewinnen versucht, an dessen Haltbarkeit er selbst zweifelt, so daß er sagt: „Ich will hie meinen Verstand geben, einem andern und bessern den Raum lassen, nicht mehr denn meinen Dünkel sagen" und seine Ausführung mit den Worten abschließt: Doch hie fahre und folge ein jeglicher, wie er will und kann. (E. A. 7^2, 202.) Bei allen geistvollen Lichtblicken (vgl. z. B. E. A. 7^2, 199 den Unterschied zwischen dem Bild der Gottheit, das „göttern" ist, der Gottheit Wesen in sich trägt, von jedem andern Bild) macht die Predigt über Hebr. 1 wie die folgende über Joh. 1 nicht den frischen packenden Eindruck, wie die andern Predigten. Bei der erstgenannten Predigt darf man nicht vergessen, wie sie unter schweren körperlichen Leiden entstand. (Vgl. das einem Seufzer ähnliche Wort: Ich kann nicht mehr, E. A. 7^2, 218.) Aber man wird, wenn man auch die zweite Predigt hinzunimmt, zugestehen müssen, daß Luther sich hier auf einem Gebiet befand, das seinem ganzen Naturell nicht entsprach. Er war kein Mann der kühnen Spekulation. Die *βάθη τοῦ θεοῦ*, die Welt des Transcendenten und Metaphysischen, die Geheimnisse der Trinität hatten die Scholastiker gelockt, kühn einzudringen und sie mit ihren logischen Begriffen zu erfassen und scharf zu umschreiben. Ihrer Vernunft war nichts zu hoch und zu tief. Diese Scholastik war Luther innerlich zuwider. Er verwarf sie nicht nur aus Gründen seiner Erkenntnistheorie, weil ihm die natürliche Vernunft durch die Sünde verfinstert ist, sondern aus religiösen Gründen. Die heiligsten, höchsten Gegenstände

rein logiſch zu behandeln, erſcheint ihm pietätslos. Mit anbetender Ehrfurcht ſteht er vor den göttlichen Geheimniſſen, nicht mit der kalten Vernunft, ſondern mit dem Herzen will er ſie betrachten. Vgl. E. A. 10^2, 135: „Das Evangelium (Luk. 2, 1 ff.) iſt ſo klar, daß nicht viel Auslegens bedarf, es will nur wohl betracht, angeſehen und tief zu Herzen genommen ſein. Und wird niemand mehr Nutz davon bringen, denn die ihr Herz ſtille halten.“ U. ſ. w. und ähnlich E. A. 7^2, 199 über Hebr. 1, 1 f.: „Dieſe Worte wöllen mehr mit dem Herzen verſtanden, denn mit Zungen oder Federn ausgedruckt werden. Sie ſind an ihnen ſelbs klärer denn alle Gloſſ', und je mehr man ſie gloſſiert, je finſterer [1]) ſie werden.“ Ganz beſonders beachtenswert iſt, wie er die Spekulationen über der Engel Weſen Träume der natürlichen Meiſter nennt, die er fahren läßt, ihm ſind ihr Herz und Gedanken, die ſich in ihrem Thun ausſprechen, allein wichtig (E. A. 10^2, 159). Man ſieht auch auf der Wartburg bewegt ſich Luthers ganzes Denken auf der Linie zwiſchen den beiden Polen von Sünde und Gnade. Seine ganze Arbeit gilt der Erbauung des chriſtlichen Gemütes, das in der alten Kirche unter der Herrſchaft der Scholaſtik und der Hierarchie zu kurz gekommen war.

Mitte Juli war in Luthers Befinden dank den von Spalatin geſandten Pillen eine Beſſerung eingetreten. Freilich waren es draſtiſche Mittel, welche das Übel nicht ganz hoben, ſo daß er immer noch an einen Beſuch in Erfurt und Heilung durch die dortigen Ärzte dachte. Aber er konnte doch die acht Tage unterbrochene Arbeit wieder aufnehmen. Schon am 13. Juli konnte er an den Druck des neuen Predigtwerkes denken; denn er ſchreibt an Melanchthon: Ego Postillas in Euangelia vernacula tracto, statim missurus ad incudem, ubi denarium attigero. (De Wette 2, 22. Enders 3, 190.) Daß er mit denarius nicht zehn Bogen, ſondern die Predigten für die zehn Sonn- und Feſttage von 1. Advent bis Epiphanien meint (v. Dommer, S. 156), iſt nunmehr

1) ſo, nicht „finſter“ im Urdruck.

allgemein anerkannt. Mit dem Brief, der spätestens auf den 18. Juli zu setzen ist [1]), sandte Luther an Spalatin die vier Predigten, mit welchen er zwischen dem 10. Juni und Anfang (5.) Juli fertig geworden war [2]). Spalatin übergab das Manuskript sofort an Melanchthon. Luther aber machte sich mit neuer Kraft an die Postille. Schon am 31. Juli konnte er wiederum einen weiteren Teil derselben an Spalatin übersenden und den sofortigen Druck derselben ins Auge fassen. Doch war es ihm noch nicht gelungen, die Predigten, welche er als ersten Teil der neuen Postille herauszugeben gedachte, jetzt schon vollständig zu geben. Aber er wollte mit der Vollendung des fehlenden Stückes eilen [3]) und die lateinisch erschienenen Adventspredigten einfach übersetzen. Allerdings beweisen die nun folgenden Predigten zunächst, wie er eilte, aber bald kamen andere Arbeiten dazwischen. Die Kürze, welcher er sich befleißigen wollte, legte seinem vollen Herzen zu große Schranken auf; die einfache Übersetzung der Adventspredigten befriedigte ihn nicht. So änderte sich sein Arbeitsplan bald. Wieviel bis 31. Juli fertig war, lehrt zunächst ein Blick auf die Predigten für Johannis, welche ungewöhnlich kurz sind. Die Predigt über Sirach 15, 1—6 (E. A. 7^2, 236—248) ist mit sichtlicher Eile gearbeitet. Sagt doch Luther selbst, er habe sie kurz überlaufen. (Ebd., S. 248.) Nur wenig größer an Umfang ist die Predigt über Joh. 21, 19 bis 24 (E. A. 10^2, 245—260). Auch hier verrät der Schluß, daß Luther eilte. Denn er schreibt: „Und viel mehr andre Deutung mugen hierinne funden werden, wer Zeit und Lust hat zu suchen." (Ebd., S. 260.) So bleiben also für die Zeit von Mitte bis Ende Juli drei Predigten übrig, welche Luther in dieser Zeit bearbeitete, nämlich die Predigt für das Hochamt am Christfest,

---

1) Luther nahm an, daß sein Brief vom 15. Juli eben in der Zeit, als er den andern schrieb, in Spalatins Hände gelangt sei. Ein Eilbote wird kaum drei Tage gebraucht haben. Der Brief Melanchthons Corp. Ref. I, 445 muß noch im letzten Drittel des Juli geschrieben sein, ehe er von Luthers Besserbefinden wußte.

2) Vgl. Enders 2, 201. 204.

3) Nam festinabo, ut denarium Euangeliorum absolutum emittamus pro uno libro. De Wette 2, 33; Enders 3, 204.

Joh. 1 und die zwei Predigten für den Tag Stephani, Apg. 6, 7 und Matth. 23.

Sehen wir nun zu, wieſern dieſelben gerade in dieſe Zeit paſſen. Gehen wir zunächſt aus von der letzten derſelben, ſo findet ſich hier eine Stelle, welche nur in den Sommermonaten geſchrieben ſein kann. Es iſt die reizende Beſchreibung der Gluckhenne und ihrer Küchlein. (E. A. 10^2, 239.) Allerdings hat Luther das ſchöne Gleichnis öfters angewendet (E. A. 7^2, 187; vgl. das liebe Hennle, in der E. A. 10^2, 297 fälſchlich mit Hännlin wiedergegeben, ſo daß das Wortſpiel verwiſcht iſt; vgl. dagegen 10^2, 296), aber er konnte dasſelbe nicht bis in die kleinſten Einzelheiten hinein überraſchend naturgetreu darſtellen ohne unmittelbare Anſchauung, ſo wenig als der Genremaler das nur aus der Erinnerung zu thun vermöchte. Wie Luther auf der Wartburg dem Geſang der Vögel lauſchte und ihm das von den Hunden geängſtete Häslein auf der Jagd zum Gleichnis wurde (Köſtlin I^2, 469. 471), ſo hat er das Gleichnis des Herrn in ſeiner ganzen Lieblichkeit auf dem Hühnerhof der Wartburg durch unmittelbare Anſchauung verſtehen gelernt. Daraus ergiebt ſich für unſeren Zweck zunächſt nur, daß die Predigt über Matth. 23 in den Monaten des Hochſommers entſtanden ſein muß. Wenden wir uns nun zu der erſten der drei Predigten, die in Rede ſtehen, zu der über Joh. 1, ſo bemerkt man im Vergleich zu der vorausgehenden, in ihrem chriſtologiſchen Gehalt ähnlichen Predigt über Hebr. 1, daß Luther mit neuer Kraft an der Arbeit iſt, und daß die Predigt friſcher von der Feder fließt. Wohl ſpürt man ihm auch hier an, daß ihm die reine Spekulation, die „Subtilitäten der Schullehrer“ in der innerſten Seele zuwider ſind, und wie er ſich bemüht, aus den tiefſinnigen Worten des Evangeliums „etwas für das Herz“, um mit dem alten Loskiel zu reden, zu gewinnen. Aber zugleich bemerkt man bald, wie es ihm gelingt, aus Joh. 1 die ihm erſt kürzlich bekannt gewordenen Kundgebungen der Verteidiger des alten Glaubens zu beleuchten. Es iſt dies das kaiſerliche Edikt vom 25. Mai, das aber auf den 8. Mai zurückdatiert war (Köſtlin I^2, 466) und die Determinatio der Pariſer Fakultät vom 15. April. Wann Luther genauere Kunde von beiden bekam und ſie in ihrem Wortlaut kennen lernte, iſt bis

jetzt nicht feſtgeſtellt. Am 12. Mai weiß er durch Spalatin nur, edictum tam saevum cudi, ut sub conscientiae periculo sint exploraturi orbem super meis libellis, ut cito interitum sibi comparent. (De Wette 2, 2; Enders 3, 149; vgl. auch den Brief vom 14. Mai. De Wette 2, 5; Enders 3, 153.) Noch am 10. Juni iſt es ihm unbekannt; denn er ſchreibt an Spalatin: Miror, quid moretur imperiale edictum. (De Wette 2, 17; Enders 3, 171.) Später erwähnt er es nicht mehr, aber die Äußerung über Karl V. in dem Brief an Spalatin vom 15. Juli [1]) (De Wette 2, 30; Enders 3, 200) wie über Berlepſch [2]) in dem Brief vom 31. Juli (De Wette 2, 33; Enders 3, 204) ſetzt voraus, daß er das Edikt Mitte Juli kannte. Wahrſcheinlich wollten Spalatin und Melanchthon erſt zuwarten, bis die ſchwerſten Wolken ſich verzogen, und Luther auf der Wartburg das Edikt ohne Erſchütterung leſen konnte. Die Frage über das jus gladii, welche Melanchthon in einem Ende Juni oder Anfang Juli geſchriebenen Brief behandelt hatte, iſt wohl durch das Edikt veranlaßt und ſollte Luther vorbereiten. Von der Kundgebung der Pariſer mag Luther ſchon im Juni Nachricht erhalten haben, hatten ſie doch Spalatin und Melanchthon ſchon vor dem 14. Juni in Händen. (Corp. Ref. I, 397. W. A. 8, 261.) Aber zu Geſicht hatte Luther die Determinatio erſt bekommen, als die von Melanchthon am 6. Juli an Spalatin geſandte Sendung von Büchern und Schriften (Corp. Ref. I, 417) am 12. oder 13. Juli in ſeine Hände gelangt war. (De Wette 2, 22. 29. Enders 3, 190. 199. 200 [3]). Der Eindruck beider Schriftſtücke war es ohne Zweifel, was Luther bewog, „dem armen Heufflin Chriſti tzu Wittembergk“ den 36. (37.) Pſalm

1) Carolum impeti bellis, nihil mirum; nihil unquam habebit prosperum et cogetur alienae impietatis poenam solvere, infelix juvenis, quod veritatem Wormaciae malis consultoribus in faciem sic repudiarit.

2) Meus . . hospes optime coepit, censuras prohibens. Hier iſt nicht mit De Wette und Enders an den Bann zu denken, ſondern an die Acht.

3) An Melanchthon am 13. Juli: Tuam in asinos Parrhisienses Apologiam cum illorum insania statui vernacule dare adjectis annotationibus. An Spalatin am 15. Juli: Accepi tandem omnia.... Vidi Parrhisiensium sophistarum Decretum cum Philippi Apologia.

als ein „Troſtbriefle“ zu ſchicken. (W. A. 8, 205 ff.) Hier erwähnt er am Schluß (W. A. 8, 235) zum erſtenmal die Pariſer, während er über den Kaiſer ſchweigt, was er nicht nur aus politiſchen Rückſichten oder aus Schonung des Reichsoberhaupts that, ſondern in der richtigen Erkenntnis, daß der Kaiſer nur das Werkzeug Roms ſei. Müſſen wir nun die Auslegung des 36. Pſalms als das erſte Produkt aus Luthers Feder nach der Wiederaufnahme ſeiner litterariſchen Thätigkeit nach dem 13. Juli betrachten, ſo wird doch die Abfaſſung der Predigt über Joh. 1 ihr ſofort gefolgt ſein. Werfen wir nun einen Blick auf ihren Inhalt, ſo weit ſich in ihm die Zeitlage und Luthers Stimmung widerſpiegelt, ſo müſſen wir erſt ins Auge faſſen, was der Pariſer Determinatio und dem kaiſerlichen Edikt gemeinſam iſt. Die Pariſer Theologen hatten Luther als Erzketzer und giftigen Erneurer der alten Ketzereien dargeſtellt (W. A. 8, 270) und ihren langen Ketzerkatalog von Hermogenes bis zu den Huſſiten mit Luther geſchloſſen. Wahrſcheinlich hatte Aleander die Schrift der Pariſer, wenigſtens ihrem allgemeinen Inhalt nach, aus dem Brief ſeines Bruders vom 25. April ſchon gekannt [1]), als er den Entwurf zu dem kaiſerlichen Edikt bearbeitete. In dieſem wird Luther „für den böſen Feind in Geſtalt eines Menſchen“ erklärt, welcher „mit angenommener Mönchskutte mancher Ketzer aufs höchſte verdammte Ketzereien, die lange Zeit verborgen geblieben, in eine ſtinkende Pfütze zuſammen verſammelt und ſelbſt etliche von neuem erdacht in Schein, daß er predige den Glauben“ [2]). In der Predigt über Joh. 1 hatte Luther Gelegenheit in erſter Linie zu zeigen, wie tief der Graben ſei, der ihn von den alten Ketzern trenne, wie wenig er mit Sabellius, Arius, Apollinaris, Photinus und den Manichäern gemein habe. (E. A. 10², 180. 182. 220.) Sichtlich macht es ihm Vergnügen, den Ketzerkatalog der Pariſer zu vermehren, in dem er die Geſchichte des von ihnen vergeſſenen Cerinthus ausführlich behandelt. (Ebd., S. 186.) In zweiter Linie wendet er das Bild von der „ſtinkenden Pfütze“ im kaiſerlichen Edikt auf das Papſttum an.

1) Kalkoff, Die Depeſchen des Nuntius Aleander (Halle 1886), S. 182.
2) Egelhaaf, Deutſche Geſchichte im 16. Jahrhundert I, 337.

Vgl. E. A. 10², 220: „Es ist verkündiget, daß zu des Antichrists Zeiten alle Ketzereien sollten in ein Grundsuppe sich sammeln und die Welt verschlinden. Das hat nicht baß mügen geschehen, denn da die ganze Schrift durch den Papst niedergelegt und sein eigen Gesetz aufgericht ist", und S. 221: „Papst, Bischof und hohe Schulen sind nicht gut genug, daß sie Ketzer möchten sein, sondern sie übertreffen alle ander Ketzer und sind die Grundsuppe aller Ketzereien, Irrthum und Abgöttereien, die von Anbeginn gewesen sind damit, daß sie Christum ganz und Gottes Wort auch ganz verdrücken und nur den Namen davon zum Schein[1]) behalten." Endlich zieht er scharfe Grundlinien, um den in der Luft liegenden Begriff Ketzerei festzustellen. In formaler Richtung stellt er den Grundsatz hin: „Natürliche Vernunft macht Ketzerei und Irrthumb; Glaube lehret und hält die Wahrheit, denn er haftet an der Schrift, die treuget noch leuget nicht." (E. A. 10², 181.) Daraus ergiebt sich ihm: „Die Papisten sind Gottesmächer und Gottmeister; das ihrem Dünkel recht ist, das soll Gott und Gottes sein." (E. A. 10², 225.) Denn die „Vernunft muß Abgötter machen und kann nicht anders thun". (E. A. 10², 223.) Die Papisten sind also nicht einmal Ketzer, ja schlimmer als Juden und Türken. (Vgl. Ebd., S. 221.) Der Romanismus ist Paganismus. In materieller Hinsicht zeigt er, daß dem Romanismus der Herzpunkt des Christentums, Christus selbst, fehlt. „Christus und die Schrift ist gar kein noth, so des Papsts und seiner Universität Lehre bestehen." (Ebd., S. 221.) „Was läge daran, ob Christus Gott oder nicht Gott, wahr Fleisch oder Schein sei, Seel oder keine Seele habe ff, so wir doch nicht mehr von ihm haben, denn alle dieselbige Ketzer, brauchen sein auch nicht, und ist ebenso viel, als wäre er vergebens Mensch worden?" (Ebd., S. 220.) Man sieht, die Predigt über Joh. 1 wird ganz von selbst zur Zeitpredigt. Der Romanismus wird mit seinen eigenen Waffen, die er in der Determinatio der Pariser und dem kaiserlichen Edikt gegen Luther gekehrt hatte, geschlagen. Endlich hatte Luther schon am Schluß

1) Zu beachten ist die wörtliche Anspielung auf den Ausdruck des kaiserlichen Edikts.

der Predigt über Hebr. 1 den von Emſer immer wieder vorgebrachten Einwand gegen Luthers Schriftprinzip, die Schrift ſei dunkel (vgl. W. A. 8, 236, Anm. 3), berückſichtigt, indem er ſchrieb: „Wir ſehen das Wunder, wie hell die Schrift an ihr ſelbs iſt und der Gebrech an uns iſt. Denn die Schrift iſt offen, unſere Augen ſind nicht gar offen“ (E. A. 7², 218), wie er kurz zuvor Latomus zu Gemüte führte: „Non sunt Euangelia tam obscura, ut pueris ea non possint patere“ (W. A. 8, 127). Jetzt dient ihm gerade der ſchwere Text Joh. 1 dazu, den thatſächlichen Beweis zu führen, daß „dies hoheſt Evangelium doch nicht, als etliche meinen, finſter oder ſchwere“ ſei (E. A. 10², 172). Beim Abſchluß der Auslegung von V. 1—5 bemerkt er: „Nu, meine ich, ſind wir durch das ſchwereſt und höheſt Stücke des Euangelii; denn was nu hinfurt geſagt wird, iſt leicht . . . Wie wohl, als ich geſagt habe, auch dieſes Stück an ihm ſelbs nicht ſchwer iſt, man hat es williglich ſchwer gemacht durch die natürliche und menſchliche Gloſſen. Es muß wohl ſchwer werden, wenn man ein Wort aus ſeinem Verſtand fuhret auf einen frembden.“ (E. A. 10², 201.) Was er hier ausführt, berührt ſich mit dem Abſchnitt über „Dunkelheit der Schrift“ in dem „Troſtbriefle“ an die Wittenberger. (W. A. 8, 236) [1]).

Faſſen wir die bisherige Unterſuchung zuſammen, ſo ergiebt ſich, daß die Predigt über Joh. 1 in die Zeit um den 15. Juli paßt und unmittelbar nach dem „Troſtbriefle“ geſchrieben ſein dürfte. Beachtung verdient noch, wie Luther jetzt der Betonung des „inneren Wortes“ abhold geworden iſt, indem er ſchreibt: „Sie haben wohl ſcharf disputiert von dem inwendigen Wort des Hertzen im Menſchen, welchs da innen bleibt. Daher der Menſch nach Gottes Bilde geſchaffen iſt. Aber es iſt ſo tief und finſter bisher geblieben, wird wohl auch bleiben, daß ſie ſelbs nicht wiſſen, wie es darumb gethan ſei.“ (E. A. 10², 178.) Im Jahr 1515 hatte er in der Predigt über Joh. 1 noch ausführlich vom innern Wort gehandelt. (W. A. 1, 23 ff.) Die Zeit des Kampfes hatte ihn gelehrt, ſich ganz an das geſchriebene Wort zu halten.

1) Solch liecht vnd warheyt wollten ſie unß gern vortunckeln vnd haben erfunden aus yhrem kopff ꝛc.

Gehen wir nunmehr weiter zur Predigt über die Epistel des Stephanustages Apg. 6. 7, so ist es gewiß nicht zufällig, daß Luther „ein Exempel von der heil. S. Elisabeth“ erzählt (E. A. 7^2, 226), mochte ihn doch die Wartburg stets an die Landgräfin erinnern. Die Gedanken, welche er in der Predigt behandelt, die scharfen Äußerungen über das äußerliche Kirchentum mit seinem ganzen Apparat an Kirchen, Kapellen, Altären, Kelchen, Tafeln, Kerzen, Glocken (E. A. 7^2, 221 ff.) und seinen Dienern (E. A. 7^2, 229) im Unterschied von den Laien, über das Recht, die kirchlichen Obern zu strafen (E. A. 7^2, 228), wie über das Unvermögen des natürlichen Menschen, das Gesetz zu halten (Ebd., S. 227), kommen auch sonst in den um jene Zeit auf der Wartburg entstandenen Schriften vor. Vgl. z. B. zum Kirchenbauen den Teil des Magnifikat, welcher der Wartburgzeit angehört (E. A. 45, 263. 280) und die Auslegung des 21. (22.) Psalms (W. A. 5, 651). Die Frage vom Priestertum im Unterschied von den Laien hatte ihm Emser aufs neue nahe gelegt. (Vgl. W. A. 8, 247 ff. und den Brief an Amsdorf De Wette 2, 26. Enders 3, 196.) Recht und Pflicht, die kirchliche Obrigkeit zu strafen, hatte Luther gegen Latomus verteidigt (W. A. 8, 46 ff.) und gegen denselben den Satz aufrecht erhalten: „Deus praecepit impossibilia“ (W. A. 8, 53 ff.). Auch sonst finden sich einzelne Anklänge an die Schrift gegen Latomus, zum Teil wörtlich, in der Predigt. Vgl. „Eine harte Schale, aber ein süßen Kern hat sie“ (die Liebe) (E. A. 7^2, 233) und: Cortex meus esse potest durior, sed nucleus meus mollis et dulcis est (W. A. 8, 47). Weiter: „Die neugebornen Seelen aus der Taufe, das jung Christenvolk, die zarten Seelen, welches eitel geweihete Jungfrauen und Bräute Christi sind“ (E. A. 7^2, 224) und: „Die iungfrewlin sind die Christenseelen new ym glauben erwachßen.“ (W. A. 8, 26.) Das über das Amt des Diakonus im Unterschied vom Evangelier und Episteler Gesagte (E. A. 7^2, 229) wird wohl nur eine weitere Ausführung des betreffenden Abschnitts aus der Brevior postilla sein, von der uns Poliander ein Stück erhalten hat (W. A. 9, 525).

In der Predigt über das Ev. auf den S. Stephanustag Matth.

23, 34—39 wendet ſich Luther zunächſt gegen den von den Pariſern und im kaiſerlichen Edikt erhobenen Vorwurf des Eigenſinns. Die Pariſer hatten (nach Luthers Überſetzung) geſchrieben: „Das iſt eyn eygentliche unſinnigkeyt der ketzer, das ſie die ſchrifft zwingen nach yhrem willen und meynen, ſie habens alleyn, ſie wandlen allein nach dem lauttern Euangelio, ſie werden alleyn ſelig werden.“ (W. A. 8, 270.) Luther, ſagen ſie, „vormiſt alleyn mehr zu wiſſen, denn alle ander, die ynn der kirchen ſind und geweßen ſind. Denn er iſt ſo kun geweſen, das er ſeynn dunckel hatt furgeſetzt allenn univerſiteten, datzu vorachtet er der alten und heyligen lerer der kirchen ſpruche“ ꝛc. (W A. 8, 269). Das kaiſerliche Edikt aber hatte Luther charakteriſiert: „Wie er lernet ein frei eigenwillig Leben, das von allem Geſetz ausgeſchloſſen und ganz viehiſch; alſo iſt er ein freier eigenwilliger Menſch, der alle Geſetze verdammt und verdruckt“ [1]). Demgegenüber ſchildert Luther den Romanismus als „halsſtarrigen und mördiſchen Eigenſinn (E. A. 10², 229). Ihr Werk und Dünckel ſoll Recht haben. (Ebd.) Nu hilft das alles nicht bei der eigenſinnigen Vernunft, ſie höret weder Wort, Schrift noch Erleuchtung, wie es Gott mit ihr verſucht. Die Schrift und Bücher unterdrückt und verbrennet ſie . . ., die Wort aber verbeut, ſchweiget und verdampt ſie. Die Erleuchtung verjagt und tödtet ſie mit den Propheten. (Ebd., S. 230.) Die Papiſten haben ihnen ſelbs gute Werk und Gottesdienſt erfunden mit ihren äußerlichen Werken und Geſetzen“. (Ebd., S. 232.) Vgl. noch die Stelle von den hoffährtigen Heiligen, welche Weihe und Säue werden, die Küchlein ſamt der Henne freſſen und verfolgen ꝛc. (S. 241). Vergleicht man aber die beiden Predigten auf den Stephanustag mit der erſten Predigt über Tit. 2, ſo bemerkt man dieſelbe Wendung der Dinge, welche Luther in dem Brief an Spalatin am 9. September ſchildert. (De Wette 2, 50. Enders 3, 230.) Er empfand über ſein Auftreten in Worms Gewiſſensunruhe, weil er Spalatins und anderer Freunde Rat gefolgt war und zu Worms zu leiſe gefahren [2]), ſtatt den Abgöttern gegenüber als ein zweiter

1) Egelhaaf a. a. O. I, 337.

2) Remisi spiritum meum.

Elias aufzutreten, und sagt nun: Alia audirent, si denuo sisterer coram eis. Gegenüber dem gemäßigten Ton der ersten Predigt greift er jetzt Rom mit der früheren, ja mit noch größerer Schärfe an [1]). Denn das römische Wesen in seiner Unverbesserlichkeit, seiner Willkürlichkeit und Schonungslosigkeit war ihm jetzt noch klarer geworden. Die Vergleichung desselben mit dem Brudermörder Kain (E. A. 10^2, 231) wird jetzt immer häufiger (W. A. 8, 24. 229. E. A. 7^2, 250ff.). Aber die Grundgedanken der Predigt fand Luther schon in der Brevior postilla. Das zeigt ein Blick auf den Auszug bei Poliander (W. A. 9, 527). Vgl. z. B. die Definition der Propheten, Weisen und Schriftgelehrten S. 528 mit E. A. 10^2, 230. Während aber die ausgebreiteten Flügel in der Predigt von 1515 erklärt werden: expandit Dominus noster alas suas in cruce, ut nos suscipiat (W. A. 1, 31), sagt er in der Brevior postilla: Dye flugel bedeuten das heylig worth gotes (W. A. 9, 529), was in der Kirchenpostille noch schärfer gefaßt ist: „Seine zween Flügel sind die zwei Testament der heiligen Schrift. Dieselbigen breiten über uns seine Gerechtigkeit und bringen uns unter ihn." (E. A. 10^2, 240.)

Vergleicht man aber die Gedankenentwickelung in der Kirchenpostille mit derjenigen in der Brevior postilla, die wir freilich nur auszugsweise besitzen, so läßt sich der Fortschritt, welchen Luther auf der Wartburg durch die stille Versenkung in die H. Schrift gemacht hatte, nicht verkennen.

Von den Predigten für Johannis ist schon oben S. 293ff. wahrscheinlich zu machen gesucht worden, daß sie nicht schon am 31. Juli mit den fertigen Predigten an Spalatin abgesandt sein können. Denn gerade an ihnen zeigt sich das festinabo, das Luther in jenem Brief in Aussicht stellte. Bei der Ausarbeitung dieser Predigten beherrschte ihn immer noch der Eindruck der Willkürlichkeit der römischen Frömmigkeit. Aber jetzt hebt er auch die damit zusammenhängende Unsicherheit des römischen Systems hervor, dem der feste Schriftgrund fehlt und das darum nicht zu fürchten ist, während

1) Vgl. die babylonische Hure E. A. 10^2, 229, die Verwüstung der Kirche S. 242 und bes. S. 243 oben.

der in der Schrift gegründete Glaube, welcher ſich in einem gottgewollten Stand und Beruf bethätigt, eine unerſchütterliche Stellung hat. Die Willkürlichkeit der alten Frömmigkeit ſchildert er E. A. 10², 246 ff. aus Anlaß der Petrusfrage: Was ſoll aber dieſer? wie in dem auf der Wartburg geſchriebenen Teil des Magnifikat, E. A. 45, 240. Die römiſchen Werkheiligen nennt er hier wilde Wandeler, während er ihnen in der Predigt über Sir. 15 vielleicht in Erinnerung an die Kurfürſten in Worms den witzigen Namen Kurheilige ſchöpft (E. A. 7², 239). In letzterer Predigt betont er auch beſonders die Unſicherheit des römiſchen Syſtems: „Da iſt kein Feſtnis, ſondern eitel Biegen und Unterliegen, denn ſie hangen an dem Ihren. Das kann man ihnen wohl nehmen, ſo nimpt man ſie auch mit“ (E. A. 7², 244. 245). Darum nennt er ſie auch Weichlinge. (Ebd.) Beſonders beachtenswert iſt, wie er die Berufstreue im Laienſtand der geiſtlichen Frömmigkeit gegenüberſtellt, den Stand des Papſts, der Kardinäle, Biſchöfe, Prieſter, Mönche und Nonnen, „die nicht predigen noch predigen hören“, einen ſündlichen Stand nennt und ihn dem Weſen der Räuber, Wucherer und öffentlichen Frauen an die Seite ſtellt (E. A. 10², 255). Mit einem Schlag wirft er den hergebrachten, bisher ſo blendenden Unterſchied von wirklichem und beſchaulichem Leben über den Haufen. (E. A. 10², 255.) Wir ſehen, am Schluß der Predigt über Joh. 21 iſt Luther dem Gedankenkreis näher getreten, welcher durch Karlſtadts Theſen de caelibatu und monachatu in den Vordergrund gerückt war, doch ſcheint er die Theſen noch nicht genauer gekannt zu haben, denn eine eingehendere Beſchäftigung mit dem Gegenſtand verrät die Predigt noch nicht. Wir werden alſo die Abfaſſung der beiden Predigten über Sir. 15 und Joh. 21 in die letzten Tage des Juli und die erſten Tage des Auguſt zu ſetzen haben, als Luther von Melanchthon brieflich Nachricht über Karlſtadts Theſen erhalten hatte, aber noch ehe er die Theſen ſelbſt genauer prüfen konnte, was erſt nach dem 3. Auguſt möglich war. (Vgl. W. A. 8, 315.)

Dagegen ſehen wir, daß die beiden Predigten unmittelbar nach dem Troſtbrief an die Wittenberger und zugleich mit einem Stück der Erklärung des 21. (22.) Pſalms geſchrieben ſind. Denn mit

beiden berühren ſie ſich. Vgl. zu den Kurheiligen W. A. 5, 663 electicia, zu den Weichlingen W. A. 8, 216. 219, zu der Unſicherheit des römiſchen Syſtems W. A. 5, 650: vanitas et mendacium, W. A. 8, 228 das über das Schlipffern Geſagte und ebd. S. 237: „Sie fulen wol, wo ſie der ſchuch druckt: der kocher iſt leer, das ſchwerdt iſt hultzen, der harniſch papyr und mönbletter“ [1]); zur Auslegung von Sir. 15, 1 vgl. E. A. 7^2, 237 den parallelen Abſchnitt W. A. 5, 659, zu den im Troſtbrief ausführlicher beſprochenen Behauptungen Emſers über das Prieſtertum aber E. A. 10^2, 257. Für die Predigt über Joh. 21 hat Luther ſeine am 27. Dezember 1519 in Kemberg gehaltene Predigt benutzt, wie der Auszug Polianders zeigt. (W. A. 9, 443.) Sie ſtand alſo auch in der Brevior postilla. Gearbeitet hat Luther an dieſen zwei Predigten wohl ſchon am 31. Juli [1]), fertig aber hatte er ſie am 3. Auguſt oder kurz danach. Mit der raſchen Vollendung der Predigten ſah Luther kein Hindernis mehr für den Beginn des Druckes, denn er gedachte die folgenden Predigten in ähnlicher Beſchränkung raſch zuſtande zu bringen und ſpricht deswegen Melanchthon am 3. Auguſt den Wunſch aus: Velim Postillas bono et correcto typo excudi (Kolde, Anal., S. 33. Enders 3, 214). Abgeſandt hat er ſie aber nicht wohl ſchon am 6. Auguſt, als er die ihm entbehrlichen Bogen der Schrift gegen Catharinus an Spalatin zurückgab (De Wette 2, 41. Enders 3, 215), ſondern erſt am 15. Auguſt, wo er, unbefriedigt von dem unſaubern Druck der Schrift über die Beichte durch Grünenberg, erſt ſich ſein ganzes bisheriges Manuſkript der Poſtille zurückſenden laſſen wollte, um es anderwärts drucken zu laſſen, am Schluß aber

---

1) Vielleicht giebt das Gretlin in den ſchönen, roten, übergüldeten Schuhen (E. A. 7^2, 239) noch einen Anhaltspunkt für die Datierung. Das Gretlin iſt Typus wie im Traubüchlein E. A. 23, 208, aber die Zeichnung in ihrer Plaſtik könnte unmittelbare Anſchauung vorausſetzen, wie das Bild der Glucke henne. War Ende Juli etwa eine Kirchweihe auf der Wartburg oder in Eiſenach und Umgegend, wo Luther das Modell ſah? Wahrſcheinlicher aber iſt das ſchöne Gretlin eine Geſtalt aus der deutſchen Sagenwelt, wie ſie Luther in der Heimat kennen gelernt hatte und die er als bekannte Figur bei ſeinen Leſern vorausſetzen durfte, worauf mich Dr. W. Köhler hingewieſen.

ſich anders beſann und ein weiteres Stück der Poſtille ſchickte, da der Druck nicht mehr verſchoben oder ganz aufgehoben werden konnte, falls er ſchon begonnen war. (De Wette 2, 44. Enders 3, 220) [1]).

Aber nun fragt es ſich, ob unſere Rechnung auch mit der von Luther aufgeſtellten ſtimmt. Am 15. Auguſt berechnet Luther ſein bisheriges Manuſkript der Poſtille auf zehn Bogen großen Formats [2]). Meint Luther das am Schluß vorgeſchriebene Format cubitalis papyri und iſt damit, wie Enders nach einer Vermutung von Lenz annimmt, Quartformat gemeint, dann müßte Luther ſich ſtark verrechnet haben, denn in der Quartausgabe des Urdrucks machen die drei erſten Weihnachtspredigten allein nahezu zehn Bogen aus (B—L 2′). Cubitalis aber heißt ellengroß, was neben magnos quaterniones darauf hinweiſt, daß Luther urſprünglich Folioformat wünſchte, was allein zu den Worten „quia magnus erit liber“ [3]) paßt. Von dieſem Format muß Melanchthon in einem verlorenen Brief abgeraten haben. Meint Luther Folioformat, ſo ſtimmt ſeine Rechnung ziemlich. In der Folioausgabe von Mich. Lotther von 1528 gehen die Predigten von Weihnachten bis Johannis (inkl.) von Bogen M 4 bis Bb 63 und umfaſſen ſomit dreizehn Bogen, was bei einer annähernden Schätzung nicht allzuweit von Luthers Berechnung entfernt iſt und zu der Annahme ſtimmt, daß Luther bis Anfang Auguſt noch die Johannispredigten fertig gehabt hätte.

Nunmehr ſcheint eine Pauſe in Luthers Arbeit an der Poſtille eingetreten zu ſein. Denn er mußte ſich überzeugen, daß die ſechs Druckerpreſſen in Wittenberg nicht allen Aufträgen nachkommen konnten (vgl. die Briefe an Melanchthon vom 3. Aug. Enders 3, 214 und an Spalatin vom 6. Aug. Enders 3, 215), und Melanchthon mochte ſchon damals den ſtillen Wunſch hegen, den er

1) Reliqua Postillarum kann nicht heißen: den Reſt vgl. Enders 3, 250: donec reliquum Postillarum absolvero, in quo jam laboro.

2) Denique hac causa jam nihil mitto, cum habeam ferme decem magnos quaterniones in eadem re nihilque prorsus missurus amplius. De Wette 2, 42. Enders 3, 218.

3) Enders 3, 220. De Wette 2, 44.

c. 11. Oktober (s. u.) Spalatin ausspricht: Tu curabis, ut vacare sinat typographos (Corp. Ref. I, 455). Dazu beschäftigte ihn die von Karlstadt angeregte Frage der Gelübde. Die Behandlung derselben durch Karlstadt dünkte Luther so ungeschickt, daß er den Spott der Gegner fürchtete; auch die Lösung der Frage durch Melanchthon in den Loci theol., die Luther Anfang September zukamen, war für ihn unannehmbar; denn sie bedrohte die Festigkeit des Ehebundes. (Vgl. Kaweraus Einleitung zu den Themata de Votis W. A. 8, 316 ff.) Luther brauchte Zeit, um festen Schriftgrund zu finden. Denn „dessen war er gewiß, daß der Herr Christus auch für die Mönchsgelübde eine Befreiung habe, es mußte auch für sie eine Lösung und zwar eine ganz einfache, einleuchtende geben". (Kawerau a. a. O.) Luther vertiefte sich daher in die Schrift für die nächsten Wochen, daß er sich nicht einmal Zeit nahm, an die Freunde zu schreiben, denn Anfang September klagt Melanchthon bei Spalatin über Luther: Quid in causa est, cur adeo conticescat. O nos infelices, si nec per literas colloqui possumus (Corp. Ref. I, 451). Das Ergebnis seiner Arbeit war neben den Themata de Votis, die er am 9. September an Amsdorf sandte, die Bearbeitung der vier Predigten für den Sonntag nach dem Christtag und für das Neujahr.

In dieser Zeit war Luthers Befinden erst leidlich, aber nur zu bald steigerten sich seine früheren Beschwerden infolge des anhaltenden Sitzens bei der Arbeit wieder. Dagegen war die aufmerksame und überaus rücksichtsvolle Behandlung durch den Schloßhauptmann geeignet, Luther sein Patmos erträglich zu machen. Rühmt er v. Berlepsch wiederholt in seinen Briefen [1]), so spiegelt sich Luthers Behagen auf der Wartburg auch in der Predigt über Gal. 3, 23—29 zum Neujahr, wenn er dort schreibt: „Wenn dich ein Herr im Kerker gefangen hätte und du aus der Maaßen ungerne darinnen wärest, möcht man dich zweierlei Weise daraus erlösen. Zum ersten

1) 15. Aug. Et hilariter et libenter omnia mihi ministret . . . ex hoc homine tam liberali nihil intelligere possum, nisi quod e marsupio principali me sustentet (De Wette 2, 43. Enders 2, 219). 1. Nov. suavissime tractor (De Wette 2, 89. Enders 3, 240).

leiblich, daß der Herr den Kerker zubräch und dich frei machet leiblich, ließ dich hingehen, wo du hin wollteſt. Zum andern, wenn er dir ſo viel Gutes im Kerker thäte, machet dir denſelbigen lüſtig, licht, weit und aufs allerreichlichſt gezieret, daß kein königlich Gemach und Reich ſo köſtlich wäre, und bräche und wandelt dir alſo den Muth, daß du nicht für aller Welt Gut aus dem Kerker wäreſt, ſondern bäteſt, daß der Kerker ja bleiben und du darinnen ſein möchteſt, der dir nu kein Kerker mehr, ſondern ein Paradies worden wäre." (E. A. 7², 302.) Wohl vermißte Luther den Umgang der Freunde und den Beruf im öffentlichen Lehramt auf der Wartburg ſchwer, aber er hätte die Schilderung des zweiten Gefangenen nicht in dieſer Weiſe geben können, wenn ſeine Stimmung auf der Wartburg noch ſo unbehaglich geweſen wäre, wie in den erſten Wochen, wo er ganz anders vom Kerker ſprach. (S. oben S. 285.) Beſehen wir uns den Inhalt der vier Predigten näher, ſo zieht ſich durch alle vier das Thema von Geſetz und Gnade, von äußerlichen Zeichen und Glauben, von Moſes und Chriſtus hindurch. Das iſt dasſelbe Thema, das durch die Themata de Votis hindurchklingt. Luther war es gelungen, einen klaren und entſcheidenden Geſichtspunkt zu finden, von dem aus er die Gültigkeit der Gelübde beleuchten konnte. Es iſt die Lehre des Apoſtels Paulus vom Geſetz mit ſeinen äußerlichen Zeremonien. Iſt das Geſetz zeitweilige göttliche Ordnung bis auf Chriſtus, ſo ſind die Gelübde ein freiwillig übernommenes Geſetz. Beide ſind in ihrer verpflichtenden Kraft aufgehoben durch Chriſtum und mögen äußerliche, unſchädliche Übungen ſein, wo nur der allein rechtfertigende Glaube an Chriſtum die Grundlage der Heilsgewißheit bildet.

Die Parallelen in den Predigten und den Themata de Votis ſind ſo handgreiflich, daß es nur einiger Hinweiſe bedarf. Geht doch Luther auch in den Themata von der pauliniſchen Lehre im Galaterbrief aus. Unter jenen vier Predigten aber ſind die zwei über Gal. 4, 1—7 und Gal. 3, 23—29 (E. A. 7², 248 ff.) die gehaltvollſten. Nun vergleiche man W. A. 8, 327, Theſe 88 und E. A. 7², 257 ff. 305 ff. Die Wirkeler dienen nicht Gott, ſondern dem Teufel. E. A. 10², 290. Vgl. 7², 256: Du marterſt dich ſelbſt dem Teufel und W. A. 8, 324, Theſe 17 u. 33. Die

größte Schuld ist der Papst, Bischöfe und Doctores in den hohen Schulen, E. A. 7², 332; der Glaube ist zu Boden gegangen, ebd. 333 und W. A. 8, 326, These 63. Vom Stand der Vollkommenheit E. A. 7, 333. W. A. 8, 328. 107. Vom gemeinen Christenstand als Aschenprödel und faul sauer Bier E. A. 7², 333. 334 und W. A. 8, 328, These 108. Vom Zerstören der Klöster E. A. 7², 330 und W. A. 8, 325, These 48. Prediger in den Klöstern E. A. 7², 335 und W. A. 8, 328, These 128. Menschen-Apostat E. A. 7, 331 und W. A. 8, 325, These 54. Zu W. A. 8, 325, These 43 u. 44 vgl. E. A. 7², 324. 330 und den Brief an Melanchthon. De Wette 2, 46. Enders 3, 224. Aber während W. A. 8, 325 die Klöster für Satanae prostibula erklärt, sind ihm E. A. 7², 311 die hohen Schulen des Teufels eigene Tabernen und Hurhäuser. Vom jungfräulichen, ehelichen und Witwenstand zu reden bot das Evangelium von Simeon und Hanna erwünschte Gelegenheit, E. A. 10², 273. 290. Vgl. 7², 276. Selbst in dem Brief an Spalatin vom 7. Oktober, in welchem er diesen bittet, für Melanchthons Gesundheit im Fall einer Pest Sorge zu tragen, scheint noch ein Gedanke aus der Predigt über Gal. 3, 23—29 nur in anderer Wendung nachzuklingen. Vgl. E. A. 7², 332: Die Schlange hat so großen Fleiß auf den Kopf, daß Christus auch uns lehrt, wir sollen auf unser Haupt auch also fleißig sein, und De Wette 2, 59. Enders 3, 237: Servandum est hoc caput, ut ne pereat verbum.

Auch hier läßt sich klar erkennen, wie Luther die Brevior postilla für die beiden Evangelienpredigten benützt hat. Vgl. E. A. 10², 296 ff. und den Auszug bei Poliander W. A. 8, 481 und besonders E. A. 10², 319 ff. mit W. A. 8, 544—546. Die Ähnlichkeit ist hier so groß, daß man an letzterer Stelle S. 546, Z. 35 auf Grund von E. A. 10², 319 am Schluß der Predigt vom 1. Januar 1521 statt zcugehen lesen darf zcugeben.

Auffallend ist die Zahlenspielerei E. A. 10², 301 ff. Wenn Luther das Bedürfnis fühlt, sich mit Augustins Beispiel zu entschuldigen, indem er schreibt: „Hie wöllen wir, wie St. Augustinus pflegt, ein wenig spaziern und spielen gehen geistlich", so wird man das Spazieren und geistliche Spielen wohl als ganz ernst gemeint

anſehen dürfen. Luther mochte ſich durch die energiſche Arbeit an den Theſen und den vier Predigten etwas abgeſpannt fühlen, zumal ſich ſeine Leibesbeſchwerden infolge ſeiner ſeßhaften Lebensweiſe und ſeiner Arbeit wieder bedeutend verſchlimmert hatten. (Vgl. den Brief an Spalatin vom 9. Sept. De Wette 2, 50. Enders 3, 230.) Größere dringendere Arbeiten lagen nicht vor, denn erſt nach dem 9. September kann er den Wunſch des Herzogs Johann nach einer Auslegung des Evangeliums von den zehn Ausſätzigen erfahren haben [1]). Die Abende, die ihn ins Zimmer bannten, wurden länger. Man wird deswegen ſeine Klage: Adhuc sum stertens et otiosus ad orandum et opponendum [2]) auch in gewiſſer Weiſe auf die wiſſenſchaftliche Arbeit ausdehnen dürfen. In dieſer Lage erlaubte er ſich „geiſtlich ſpielen zu gehen“. Aber man wird zugeſtehen müſſen, daß die unſerem Geſchmack fremde Zahlenſymbolik in den Beweisgang der Predigt nicht übel paßt.

Man darf ſich aber die Abſpannung, die infolge der anhaltenden Arbeit eingetreten war, nicht ſo denken, als hätte Luthers Freudigkeit und zuverſichtliche Gewißheit ſeines reformatoriſchen Berufes irgendwie darunter gelitten. Im Gegenteil wagt er es jetzt wieder offen als Zeuge der evangeliſchen Wahrheit vor die ganze Chriſtenheit zu treten, wie in den großen Reformationsſchriften. So ſchreibt er in der Predigt über Luk. 2, 33 ff.: „Das ſage ich darumb, daß ich meiner Pflicht will hiemit genug gethan haben und einem iglichen Chriſten ſeine Fährlichkeit bezeigt, daß er ſich wiſſe zu hüten fur dem Papſt, fur den hohen Schulen, fur dem geiſtlichen Stand.“ (E. A. 10^2, 282.) Mochte ſein Aufenthalt auf der Wartburg noch eine Art Gewahrſam und dem deutſchen Volk unbekannt ſein, der alte Luther ſtand wieder auf dem Plan, ohne ſich irgendeine Reſerve aufzulegen. Der große Umſchwung in ſeiner Stimmung wird ſofort klar, wenn man daneben den zurückhaltenden Ton der erſten Weihnachtspredigt hält, welche ein anderer Theologe geſchrieben haben könnte, weil hier bei allem lutheriſchen Gepräge ſeine Perſönlichkeit ganz zurücktritt.

---

1) Enders 3, 234. De Wette 2, 53.
2) Ebd. 3, 230. De Wette 2, 50.

Wann Luther die vier Predigten auf den Sonntag nach dem Christtag und auf Neujahr fertig hatte, läßt sich ziemlich genau bestimmen. Denn am 17. September, als er die Widmung zur Predigt über die zehn Aussätzigen, welche als ein praegustus der Postille ausgehen sollte, schrieb und dieselbe am gleichen Tag an Spalatin sandte (W. A. 8, 337), sagt er, er habe die Postille von Advent bis auf Epiphania gebracht und habe mitten in der Arbeit um der Lästerer willen die Ordnung [1]) brechen müssen. (W. A. 8, 343.) Wir sehen hier, daß Luther bei der Ausarbeitung der Predigten genau die Ordnung der Perikopen einhielt, was für die Datierung derselben einen sichern Grund giebt. Luther hatte also schon die Predigten für Epiphanien begonnen. Aber er kann hier nur die Predigt über Jes. 60 im Auge haben, denn wenn die Predigt über die zehn Aussätzigen noch Anklänge an die vier vorausgehenden Predigten zeigt (vgl. z. B. die Philister und die Bundeslade E. A. 10^2, 286. W. A. 8, 350), also jenen zeitlich nahe stehen muß, so finden sich auch Berührungen zwischen ihr und der Predigt über Jes. 60 und zwar so, daß erstere die weitere Ausführung der dort kurz angedeuteten Gedanken giebt. Vgl. über leibliche und geistliche Figuren E. A. 7^2, 359 ff. W. A. 8, 348. 386, über Gottes Lob E. A. 7^2, 344. 368 ff. W. A. 8, 378 ff., wo wiederum eine breiter gehaltene Darlegung der in der Jesaiapredigt kurz angedeuteten Gedanken sich findet. Man darf also annehmen, daß Luther von Mitte August bis zum Beginn der am 17. September vollendeten Predigt über die zehn Aussätzigen fünf Predigten fertig gebracht hatte und zu dem von Weihnachten bis Epiphanien reichenden Teil der Postille nur noch die Predigt über das Epiphanienevangelium fehlte. Abgesandt hat Luther das Manuskript dieser Predigten nicht, wie das der früheren, sofort, nachdem es druckfertig war. Auch als er Spalatin am 22. November die praefatio vernacula Euangeliis praeponenda, d. h. das Widmungsschreiben an Graf Albrecht von Mansfeld sandte (De Wette 2, 105. Enders 3, 250), erwähnte er nichts von einem mitgesandten

1) Nämlich durch Bearbeitung der Predigt über die Aussätzigen, die für den 14. Trinitatissonntag gehört.

Manuſkript der Predigten, ſondern nur ſeine fortgehende Arbeit an der Poſtille (a. a. O.: donec reliquum Postillarum absolvero, in quo jam laboro). In dem in Wittenberg Anfangs (4.?) Dezember geſchriebenen Brief an Spalatin, wo er ſeine am 22. November an Spalatin abgegangene Sendung (De votis monasticis, De abroganda privata missa und die Schrift gegen Albrecht von Mainz) genau beſchreibt (Enders 3, 252), iſt von einem mitgeſandten Poſtillenteil nicht die Rede [1]). Luther muß alſo daran gedacht haben, den Schluß der Poſtille auf einmal nach Wittenberg zu ſenden, da Melanchthon am 2. Dezember [2]) an Spalatin ſchreibt: Nostrum Heliam quaeso moneas, ut properet mittere reliquum huius partis Postillarum. Maturabit enim opus Johannes duobus prelis (Corp. Ref. I, 491). Noch ein anderer Umſtand ſpricht dafür. Die Schrift „De abroganda missa privata“ enthält verſchiedene Anklänge an die Predigt Gal. 3, 23 bis 29, vgl. nur die Einleitung: „conscientia longo impietatis usu vexata“. W. A. 8, 411. E. A. 7², 304. 305. „Papa Antichristus, Academiae eius lupanaria.“ W. A. 8, 411. E. A. 7², 311. „Quoties mihi palpitavit tremulum cor et reprehendens obiecit eorum fortissimum et unicum argumentum: Tu solus sapis? Totne errant universi? Tanta

---

1) Nach Corp. Ref. I, 487 (jedenfalls Ende November, kurz vor 2. Dezember Corp. Ref. I, 491) war Grünenberg am Bogen V, alſo mitten in der letzten Weihnachtspredigt. Am 2. Dezember ſchrieb Melanchthon an Spalatin wegen weiteren Manuſkriptes. Grünenberg muß alſo von Ende November bis zu der Zeit, da Luthers Sendung eintreffen konnte, was doch immerhin ſechs bis acht Tage dauern konnte, noch Vorrat an Manuſkript gehabt haben, das ſich bei der Eile, deren ſich Grünenberg jetzt befleißen wollte, wohl bis zum Schluß der Predigten für Johannis erſtrecken konnte.

2) Der Brief kann, wie ſchon v. Dommer a. a. O. S. 56 bemerkt, unmöglich vom 8. Dezember ſein, wenn Luther in dieſer Zeit in Wittenberg war. Was braucht er dann Spalatin um Mahnung Luthers anzugehen? Der ganze Brief weiß nichts von Luthers Anweſenheit. Melanchthon hätte ſich einer ſchweren Unredlichkeit ſchuldig gemacht, wenn er den Brief am 8. Dezember geſchrieben hätte, um Spalatin zu täuſchen. Es iſt im Datum zu altera nicht dominica zu ergänzen, ſondern feria. Den 8. Dezember hätte Melanchthon wohl nach Mariae conceptio datiert. (Vgl. Corp. Ref. I, 494. 688.)

secula ignoraverunt?“ W. A. 8, 412 und E. A. 7², 322: „Zwo Ursachen haben mich ein lange Zeit aufgehalten . . . Die erste, daß ihr so viel und alle Welt voll ist . . . Ich dacht, Gott lässet nicht so viele Leute irren. Die ander Sache, daß heilige Leute drinnen gewesen sind. Da dacht ich, es könnt nicht irrig sein.“ Man wird bei diesen Anklängen nicht bloß an bewußte oder unbewußte Erinnerung an schon ferner liegende Gedanken denken dürfen, aber auch nicht an eine absichtliche Entlehnung, sondern Luther übersah die Predigt über den Galatertext, in welchem die Grundsätze, nach denen er das Mönchtum, das Priestertum und den Meßdienst beurteilte, klar entwickelt waren, noch öfters, während er schon an anderen Schriften arbeitete.

Haben wir bisher schon gesehen, daß die Klage Luthers am 9. September: sum stertens et otiosus [1]) nicht dahin zu verstehen ist, als wäre er müßig gegangen, so zeigt uns nun die Zahlensymbolik E. A. 10², 301 ff. und die Auseinandersetzung ebd. 7², 360 ff. 366; 10², 337, daß er sich auch mit mathematischen und geographischen Dingen beschäftigte, wie nach der Epiphanienpredigt über Matth. 2 mit den Ansprüchen der Astronomie und Astrologie [2]), die eben damals mit ihrer Weissagung einer großen Flut im Jahre 1524 vielen Lärm machte [3]). Auch hier sehen wir Luther als den Mann, dem aller Müßiggang verhaßt war, der deswegen sich anderen Gebieten des Wissens zuwandte, wenn für die Früchte seiner theologischen Arbeit kein Raum war, und, wenn er sich nach angestrengter theologischer Arbeit abgespannt fühlte, durch anders geartete Studien neue Anregung gewann.

Es bleibt uns nun von dem auf der Wartburg neu entstandenen Teil der Kirchenpostille nur noch die ungewöhnlich große Predigt über Matth. 2, welche in der Erlanger Ausgabe nicht weniger als anderthalbhundert Seiten einnimmt (E. A. 10², 332—482). Luther muß gewußt haben, daß es mit dem Druck der bisherigen Teile

1) Vgl. dazu in demselben Brief: segnesco et languesco atque adeo frigesco spiritu miser. De Wette 2, 50. Enders 3, 230.

2) E. A. 10², 339. 372 ff.

3) S. unten.

nicht ſo raſch vorwärts gehen konnte, als er gedacht hatte, und deshalb faßte er den Entſchluß, den weſentlichen Inhalt ſeiner letzten Schriften hier zuſammen zu faſſen. Aber woher wußte er es? Ob etwa von Spalatin, den Melanchthon gebeten hatte: Tu curabis, ut vacare sinat typographos (Corp. Ref. I, 455)? Darf man dieſe Mahnung ſchon in unſeren Zuſammenhang ziehen? Es wird ſich vor allem fragen, aus welcher Zeit ſie ſtammt, und welcher Zeit der Brief an Spalatin Corp. Ref. I, 455, nr. 135 zuzuweiſen iſt.

Die ganze Crux des Briefwechſels jener Zeit, der feſter Daten nur zu oft entbehrt, wird hier offenbar. Bretſchneider hat jenen Brief an das Ende des September verwieſen. Kawerau verſetzt ihn auf Ende Oktober oder Anfang November [1]), während er den von Bretſchneider auf Ende November datierten Brief Corp. Ref. I, 487 um einige Wochen heraufrückt. Kolde dagegen nimmt ihn für Anfang Dezember in Anſpruch [2]).

Es wird nötig ſein, der Datierung der Briefe jener Zeit einen Exkurs zu widmen, um ſo die rechte Stelle für den in Frage ſtehenden Brief zu finden und ſicheren Boden auch für Luthers Wartburgzeit im Herbſt zu gewinnen. Lenz hat zwar dieſe Zeit noch teilweiſe in ſeinen kritiſchen Erörterungen zur Wartburgzeit [3]) unterſucht, aber er iſt bei allem Scharfſinn und allen verdienſtlichen Ergebniſſen doch in der Datierung der Briefe nicht immer glücklich geweſen, da er den von Melanchthon gebrauchten Ausdruck Loci teilweiſe nicht richtig deutet.

Feſtſtehende Daten haben wir an Luthers Briefen vom 9. September De Wette 2, 44 ff. Enders 3, 222, vom 17. September De Wette 2, 53. Enders 3, 234, vom 7. Oktober De Wette 2, 59. Enders 3, 237, vom 1. November De Wette 2, 89. Enders 3, 239. De Wette 2, 91. Enders 3, 243, vom 11. und 22. November De Wette 2, 94. 105. Enders 3, 246. 250, und an Melanchthons Briefen vom 10. Auguſt Corp. Ref. I, 447, nr. 126,

1) W. A. 8, 337, Anm. 2.
2) Gött. Gel. Anz. 1891, 886.
3) Marb. Lutherprogramm 1883, S. 41 ff.

vom 30. September S. 458, Nr. 133, vom 2. Dezember S. 491, Nr. 158, und von Spalatins Briefen bei den an Jonas Corp. Ref. I, 482. 486, Nr. 150. 153 vom 9. und 20. November.

Auszugehen haben wir von Luthers drei Briefen vom 9. September. An diesem Tag hat Luther die ersten fünf Bogen von Melanchthons Methodus oder, wie das Werk schließlich bei der Ausgabe genannt wurde, Loci theologici in Händen [1]), kennt ein Urteil von Erasmus und Kapito über seine Sache, fühlt sich einsam, wünscht mit Melanchthon persönlich verhandeln zu können und denkt an eine Zusammenkunft mit den Freunden an einem dritten Ort, da er an eine Rückkehr nicht denken darf [2]). Wir sehen somit, was in der Zeit vom 3. und 6. August, da Luther zuletzt an Melanchthon und Spalatin schrieb, bis 9. September geschehen ist.

Melanchthon hatte Spalatin die ersten fünf Bogen seiner Methodus zugeschickt (Corp. Ref. I, 487, nr. 154), und wünschte für das erste Kapitel vom freien Willen eine eingehende, lichtvolle Besprechung durch Dieterich von Dalberg [3]). Zugleich sendet er Spalatin einen Brief von Joh. Apel, wie Lenz glücklich berichtigt hat [4]). Unmittelbar an diesen Brief schließt sich Nr. 130 an [5]). Hier antwortet Melanchthon auf Spalatins Frage nach den affectus, die wohl Kapitos Brief an Spalatin angeregt hatte [6]). Denn

---

1) Bogen F—P erschienen erst Ende November. Corp. Ref. I, 487 f. u.

2) Mit Enders einen Widerspruch zwischen dem Brief an Melanchthon und dem an Amsdorf anzunehmen, ist keine Veranlassung. Enders 3, 233. Auffallend fehl greift Lenz, wenn er S. 42 die Worte „Infeliciter per literas disputatur, dum hoc alius verbose scribit, quod alter abunde habet, et obmittit, quod maxime quaeritur: sicut in ista confessionis quaestione contigit“ unter Zustimmung von Enders a. a. O. 228 auf den 119. Psalm bezieht. Gemeint ist das Zusammentreffen der Schrift Ökolampads über die Beichte mit der Luthers (W. A. 8, 131) und die nach Spalatins Urteil allzukurze Besprechung von Joh. 20, 22, die Luther nachträglich noch in erweiterter Gestalt behandelte. Enders 3, 222. De Wette 2, 45.

3) Die folgenden Worte von der Blindheit wenden sich besonders gegen Eck. Vgl. Loci comm. ed. Kolde S. 72.

4) Corp. Ref. I, 462, nr. 141.

5) Corp. Ref. I, 450 ff.

6) Kapito redet gern von den affectus. Vgl. z. B. Enders 3, 238.

ohne Zweifel hat Lenz Recht, wenn er ſtatt *Καπνίωνος Καπίτωνος* lieſt. Melanchthon beantwortet die Frage mit einem Hinweis auf die Loci comm. a. a. O., S. 91. 92. Da Spalatin die Abhandlung über den freien Willen in der von Melanchthon gewünſchten Weiſe als zu ſtarke Zumutung für Dalberg anſah, wollte ſich Melanchthon mit einer kurzen Darſtellung beſcheiden. Melanchthon ſandte Spalatin das jetzt vollendete Magnifikat, das am 6. Auguſt noch nicht vollendet war. Die Briefe von Erasmus und Kapito ſchickte Melanchthon an Spalatin nicht zurück, weil er dieſen täglich erwartete. Heftig klagt er über Luthers Schweigen ſeit dem 3./6. Auguſt und ſehnt ſich nach deſſen Rückkehr. Es kann kein Zweifel ſein, daß dieſe beiden Briefe Ende Auguſt und Anfang September geſchrieben ſind. Die von Luther am 9. September an Melanchthon und Amsdorf geſchriebenen Briefe hatte Melanchthon von Spalatin etwa am 12. September, wahrſcheinlicher am 13. September abends 7 Uhr zugeſandt erhalten. Noch in derſelben Nacht ſchrieb Melanchthon an Spalatin [1]), ſandte ihm den von Luther erhaltenen Brief, auch ein von Luther auf einem beſondern, jetzt verlornen Zettel gewünſchtes griechiſches Neues Teſtament, ferner die zwei letzten Seiten der jetzt fertig gedruckten Schrift von der Beichte, wie wahrſcheinlich für Luther die fertigen Exemplare der Schrift. Der von Melanchthon angegebene Inhalt des Briefs Luthers an Amsdorf läßt gar keinen Zweifel übrig, daß wir den Brief Melanchthons an Spalatin auf den 12./13. September ſetzen dürfen.

Eine Antwort auf dieſen Brief ſetzt Corp. Ref. I, 448, nr. 128 voraus, denn Spalatin ſendet Luthers Brief an Melanchthon zurück, fragt nach dem von Melanchthon in ſeinem vorletzten Brief erwähnten Brief Apels, welchen Spalatin in der Sendung nicht gefunden und nach ſeinen für Melanchthon aufgeſetzten Loci [2]), welche dieſer noch erläutern ſollte. Da Melanchthon keine Zeit hatte, behielt er

1) Corp. Ref. I, 458, nr. 137.

2) Dieſe Loci wird Melanchthon in der zweiten Auflage verwertet haben. Vgl. Kolde a. a. O., S. 78 ff. Falſch iſt, wenn Lenz „Locos teneo“ auf Melanchthons Buch deutet, das jetzt noch Methodus hieß. „Ubi per ocium voles“ ſtand wohl urſprünglich am Rand und gehört nach haec omnia.

das Manuſkript noch zurück. Aus Erfurt waren Georg Petz (Vorchemius) und Kamerarius vor der Peſt nach Wittenberg geflüchtet und hatten einen Brief von Tiloninus mitgebracht, den Melanchthon Spalatin mitteilt. Aber eben jetzt fordert die Peſt auch in Wittenberg die erſten Opfer [1]). Dieſer Brief dürfte etwa auf den 20. September zu ſetzen ſein. In ſeiner Antwort hatte Spalatin Verſchiedenes Melanchthon aufgetragen, u. a. eine Bittſchrift für Anſelm v. Tettau, bezw. deſſen Tochter, weshalb Spalatin einen Brief dieſes Mannes mitſchickte. Melanchthon wollte dieſen Auftrag in den Ferien während der Leipziger Meſſe Anfangs Oktober erledigen. Sodann ſchickte er zwei Exemplare von Luthers Schrift gegen Latomus und der von der Beichte und drei Streitſchriften, die dem Kurfürſten gewidmet waren, für deren Verfaſſer Melanchthon den Auguſtinergeneral Gabriel Venetus hielt. Dieſer Brief fällt zwiſchen Kamerarius' Ankunft in Wittenberg und Kapitos Beſuch. Denn die Äußerung dieſes Mannes über die rauhe Art Luthers brachte Kamerarius aus Halle mit [2]). Der Brief fällt alſo zwiſchen c. 20. und 30. September. Die Stimmung Melanchthons iſt dieſelbe wie in dem Brief an Joh. Heß am 30. September, wo er ſchreibt: Noster Helias expectatur et speratur (Corp. Ref. I, 453), wenn er auch Spalatin gegenüber ſich ſtürmiſcher äußert.

Die Peſtgefahr war für Wittenberg nicht groß. In dem Brief an Heß erwähnt ſie Melanchthon gar nicht. Kapito und Stromer fürchteten ſie nicht, als ſie am 30. September nach Wittenberg kamen, um hier und am Hof in Lochau das gefürchtete Vorgehen Luthers gegen den Abgott zu Halle zu hintertreiben. Aber doch muß Luther von der Peſtgefahr gehört haben, weshalb Spalatin am 7. Oktober gemahnt wird, für Melanchthons Geſundheit Sorge zu tragen [3]).

Nun folgt Melanchthons Bericht über Kapitos Beſuch in Wittenberg [4]), welchen Bretſchneider weit zu ſpät auf den 18. Oktober

1) Nobis hic Apollo minatur dirum quiddam.
2) So auch Baum, Kapito und Butzer, S. 63.
3) Enders 3, 236. De Wette 2, 59.
4) Corp. Ref. I, 462, nr. 142.

ſetzt. Melanchthon kann ſich denken, daß Spalatin vor Begier brennt, Näheres über die Verhandlung zu hören. Darum ſagt er: officium scribendi diutius, quam velles, distuli [1]), weil er am 1. Oktober nicht mehr ſchreiben konnte, aber ſein Brief ſollte ſo zeitig in Lochau eintreffen, daß Spalatin Melanchthons Bemühen zugunſten Luthers unterſtützen konnte [2]). Zugleich ſandte er einen kürzlich an ihn gelangten Brief von Hutten, der Kapito ſcharf angriff, und der wahrſcheinlich gleichzeitig mit einem an Spalatin von Hutten abgeſandt war.

Der Erfolg der beiden Geſandten in Lochau läßt ſich aus Luthers Brief an Spalatin vom 7. Oktober erkennen [3]). Ohne Zweifel hat Spalatin noch während Kapitos Anweſenheit oder unmittelbar nach deſſen Abgang an Luther geſchrieben und ihm Kapitos [4]) Brief geſchickt. Verlangte Kapito mansuetudo, Beherrſchung der affectus, ſo ließ der Kurfürſt Luther jede private und öffentliche Äußerung gegen Kurfürſt Albrecht verbieten. Erregt antwortet Luther kurz, er laſſe ſich den Mund nicht verbinden, und ſchreibt gleichzeitig offenbar in ſehr ſtarken Ausdrücken über Albrecht und Kapito an Melanchthon, der auch bald nach dem 3. Oktober von Spalatin Nachricht über die Verhandlungen mit Kapito in Lochau bekommen haben muß. Auch ſollte er für den Kurfürſten in der Peſtgefahr und der erregten Zeit eine Troſtſchrift ſchreiben, wie einſt 1519 Luther ſeine Teſſaradekas für den kranken Fürſten ſchrieb. Spalatin fügte auch ſeinen von Hutten empfangenen Brief bei [5]). Die Antwort Melanchthons giebt Corp. Ref. I, 455, nr. 135. Melanchthon ſchickt Spalatin deſſen Huttenbrief, ſowie den Brief Anſelms v. Tettau zurück, da letzterer ungeduldig über Melanchthons Vertröſtung auf die Meßferien ſich an einen Dritten gewendet hatte, und fügt ſeinen Brief von Luther (τὴν τοῦ ἡμετέρου) bei, indem er deſſen geſalzene Sprache mit den πάθη als sanc-

1) Corp. Ref. I, 463.

2) Libenter ad te scribo, ne non communiter tu quoque nobiscum videas. Ebd.

3) Enders 3, 236. De Wette 2, 59.

4) Ebd. 2, 238.

5) Corp. Ref. I, 455, nr. 135.

tarum mentium argumenta entschuldigt, die sich auch bei Augustin und Bernhard finden, und bittet um Geheimhaltung des Briefs, ne quis hinc ὑποκριτὴς offendatur, was auf die dem Kurfürsten Albrecht geneigten Hofleute zielt. Hutten und Tiloninus hat Melanchthon jetzt geantwortet, auch inzwischen aus Basel eine Abschrift eines Briefes von Erasmus an Ludwig Ber bekommen. Allzu entfernt vom vorangehenden Brief kann dieser nicht sein, wenn Melanchthon auch nicht unmittelbar Spalatin antworten konnte, weil er vielleicht wegen der Messe keinen geeigneten Boten fand. Man wird ihn wohl auf den 10.—15. Oktober setzen dürfen, früher nicht, denn schon hatten die von Zwilling erregten Wogen der Sturmreform sich gezeigt [1]), aber später auch nicht, da Kapito, der erst noch brieflich Melanchthon gegenüber über Luther gemurrt hatte, auf einen Brief Melanchthons, der ihn bat, alle ihm an Luthers Lehre anstößigen Punkte mit ihm zu besprechen, noch nicht geantwortet hatte.

Aber nun kommen wir auf die für die Geschichte der Wartburgpostille wichtige Stelle des Briefes: Concio de decem leprosis post triduum, credo, absolvetur. Tu curabis, ut vacare sinat typographos. Lenz faßt die Stelle dahin, daß die Predigt schon innerhalb dreier Tage gedruckt sein soll, und setzt den Brief einige Zeit nach dem 17. September [2]), während Kawerau ihn auf Ende Oktober oder Anfang November, kurz vor dem Erscheinen der Predigt herabrückt [3]), indem er Melanchthon sagen läßt: der Druck wird in drei Tagen vollendet sein. Dieser Sinn entspricht ohne Frage dem Wortlaut gut, aber 1) dann müßte Spalatin ungeduldig nach der Vollendung des Drucks gefragt haben. 2) Wie sollte der Gedanke an die Druckvollendung den Wunsch nach Ruhe für die Drucker erregen? [4]) 3) Ist es unverständlich, wie Melanchthon um den 1. November Luther von Einsendung weiterer Arbeiten soll abgehalten und einige Tage darauf in dem von Kawerau von Ende

1) Sic turbantibus omnibus rebus.
2) A. a. O. S. 47.
3) W. A. 8, 337, Anm. 2.
4) Das hat Lenz gefühlt, der lesen möchte: non sinat.

November um einige Wochen heraufgerückten Brief Corp. Ref. I, 487 zu weiterer ſchriftſtelleriſcher Arbeit durch Spalatin gemahnt haben, womit das vacare der Drucker ſofort in Frage kam. Man ſieht, Kameraus Datierung der beiden Briefe ſcheitert an dem kurzen Raum, der zwiſchen beiden bleibt. Wir müſſen andere Wege einſchlagen.

Soviel iſt klar, die von Didymus erzeugte Bewegung iſt ſchon vorhanden. Melanchthon geht aber auf Näheres nicht ein, denn er ſetzt voraus, daß Spalatin durch andere genau unterrichtet werde [1]). Nun war, wie Nik. Müller gezeigt hat [2]), Kanzler Brück am 8. Oktober beauftragt worden, die Sache zu unterſuchen. Am 11. Oktober ſchickte er ſeinen Bericht an den Kurfürſten [3]). Das konnte Melanchthon, der von Brück ins Vertrauen gezogen war, wiſſen und deshalb auch dem Boten Brücks den Brief an Spalatin mitgeben. Dann aber kann Melanchthon nicht ſagen: die Predigt über die zehn Ausſätzigen wird am 14. Oktober gedruckt ſein, was thatſächlich nicht der Fall war [4]). Vielmehr giebt Melanchthon einen Überſchlag über die Zeit, welche mindeſtens für den Druck nötig ſei. Wahrſcheinlich hatte er die Predigt kurz zuvor erhalten. Spalatin mochte mit der Verhandlung über die Widmung jetzt erſt zu Ende gekommen ſein. Melanchthons Worte klingen wie eine Klage: das koſtet wieder mindeſtens drei Tage, und es giebt noch ſo viel zu drucken. (Man denke an die Poſtille!) Und jetzt will er ſchon wieder etwas gedruckt haben, nämlich die Schrift „Wider den Abgott zu Halle“. Der ſchlaue Franke drückt ſich nach echt fränkiſch diplomatiſcher Art vorſichtig aus, nennt nicht das letzte Ziel ſeiner Klage, aber er giebt Spalatin einen willkommenen, auch für Luther annehmbaren Grund an, warum er auf den Druck der Schrift wider Albrecht von Mainz verzichten ſollte. Vacare sinat typographos! In dieſer Wendung paſſen Melanchthons Worte gut in die Zeit um den 11. Oktober. Endlich der Schluß: meam τὴν ὑμετέρου remitte. Salutem hominis . . .

1) Caetera ex aliis cognosces.
2) W. A. 8, 400. Corp. Ref. I, 459, nr. 138.
3) Corp. Ref. I, 459, nr. 139.
4) W. A. 8, 337.

commendo . . . hoc etiam tempore. Hatte Luther am 7. Oktober auch an Melanchthon geſchrieben, ſo hatte er ihm ſicher auch über den Erfolg der neuerdings von Spalatin und Melanchthon erhaltenen Mittel berichtet [1]). Jetzt legt Melanchthon Spalatin die fernere Fürſorge für Luthers Geſundheit in der von Peſt bedrohten Zeit ans Herz.

Zunächſt hielt es Melanchthon wie Spalatin für angemeſſen, Luther gegenüber beſonders über die Vorgänge in Wittenberg zu ſchweigen. Dafür ſpricht der Brief Luthers an Gerbel und der Begleitbrief an Spalatin vom 1. November. Luther weiß offenbar nichts von den Ereigniſſen in Wittenberg, als er die beiden Briefe ſchreibt und fühlt ſich einſam [2]), weil die Freunde ſchweigen. Macht er doch Spalatin [3]) und bald darauf auch Melanchthon Vorwürfe über ihr Schweigen [4]). Die Annahme von Nik. Müller, daß Spalatin Luther unterrichtet habe [5]), beruht auf irrigen Vorausſetzungen. Der Brief, in welchem Luther die Privatmeſſen verurteilt, iſt nicht vom 1. November, ſondern vom 7. Oktober und bezieht ſich nicht auf die Dinge in Wittenberg, ſondern auf das, was Luther auf der Wartburg täglich ſah [6]).

Aber iſt denn die Zueignung der Schrift „De abroganda missa privata“ an die Auguſtiner in Wittenberg nicht ebenſo vom 1. November wie der Brief an Spalatin und Gerbel? Das iſt ſchon Enders aufgefallen. Er findet die Löſung der Schwierigkeit, daß Luther die Zueignung vor der Schrift verfaßt habe, was ja wahr iſt, ungenügend, da Luther Gerbel am ſelben Tage nicht nur ſeine gedruckten, ſondern auch ſeine geplanten Schriften aufzählt,

---

1) Gratias pro iis, quae misistis. Anus meus et venter tandem in gratiam rediere mecum, ut nulla opus habeam amplius medicina sanus per omnia sicut antea. Enders 3, 236. De Wette 2, 59.

2) Mihi jam nunc demum vere et proprie monacho. Enders 3, 243.

3) Vestrum est, qui in rebus versamini, scribere mihi. Ebd.

4) Silentium meum non est, quod accuses hoc tempore, ipse nihil hactenus huc scripseris id, quod debebas tu, in isto rerum vestrarum tumultu. Enders 3, 244. De Wette 2, 92.

5) W. A. 8, 407.

6) Enders 3, 237. Vgl. De Wette 2, 92.

und möchte deswegen an eine Zurückdatierung denken. Aber was ſollte dazu Veranlaſſung gegeben haben? Sollte Luther auf das Datum Allerheiligen als einen für Wittenberg beſonders bedeutſamen Tag Wert gelegt oder die Pointe der Zurückdatierung gerade darin geſehen haben, daß ein Angriff auf die Privatmeſſe als Stütze des Heiligendienſtes auch dieſen und damit die Feier von Allerheiligen bedrohe? Dann müßte aber dieſer Geſichtspunkt in der Schrift ſelbſt mehr hervortreten. Kurz, es läßt ſich kein ſtichhaltiger Grund für die Zurückdatierung finden.

Man muß alſo annehmen, daß Luther am Morgen des 1. November an Gerbel und Spalatin ſchrieb, im Lauf des Tages aber Beſuch bekam, der ihm nicht nur mündliche Nachrichten über die Wittenberger Vorgänge, ſondern auch Briefe brachte [1]). Und zwar müſſen die Nachrichten von einer den Auguſtinern durchaus günſtigen Seite, ja wahrſcheinlich von dieſen ſelbſt ausgegangen ſein, denn Luther ſtellt ſich ganz auf ihre Seite und hat nur ein Bedenken, ne forte omnes pari constantia et libera conscientia arduam hanc rem tentetis. Hätte Spalatin Luther berichtet, er hätte ſicher Waſſer in den Wein gethan. Denn Luthers Brief vom 11. November zeigt, was Spalatin damals dachte: Non turbanda pax publica. Male audire cogimur ab adversariis vel nimio civiliter prudentibus in re divina. Peccant in modestiam [2]). Ähnlich hätte ſich Melanchthon oder ein Freund aus der Mitte der Univerſität mit Ausnahme von Karlſtadt ausgeſprochen. Das zeigt der im ganzen wohlwollende, aber die Auguſtiner doch tadelnde Bericht der Univerſität an den Kurfürſten vom 20. Oktober [3]).

Luther wußte, das zeigt die Zueignung, daß der Prior ängſtlich war, und daß die Auguſtiner in Wittenberg mit ihrem raſchen Vorgehen etwas iſoliert ſtanden [4]). Es bleibt nur die eine Frage, wie die Auguſtiner den ſorgfältig geheim gehaltenen Aufenthaltsort Lu-

1) Significatum est mihi et literis et verbis. W. A. 8, 411.

2) Enders 3, 246ff. De Wette 2, 94.

3) Corp. Ref. I, 465. W. A. 8, 404.

4) ut qui omnia tam pauci divina et humana ausi sitis innovare. W. A. 8, 411.

thers erfahren hatten. Aber das Geheimnis war schon seit Juli nicht mehr ganz zu wahren gewesen [1]). Ein kühner Augustiner mochte so lange Luthers Spuren nachgegangen sein, bis er ihn fand. Unter dem Eindruck der Nachrichten faßte Luther am 1. November noch den Entschluß zur Abfassung der Schrift „De abroganda missa privata“ und schrieb sofort die Zueignung. Er konnte das, denn er hatte den Gegenstand längst innerlich durchgearbeitet.

Kurz nach dem 1. November muß nun Spalatin endlich Luther geschrieben haben [2]), daß von dem Druck der Schrift gegen Albrecht keine Rede sein könne, muß von dem Unfug gegen den Antoniterboten und der Unterlassung der Messe durch die Augustiner berichtet und endlich Luther nach Melanchthons Rat um eine Trostschrift für den Kurfürsten gebeten haben. Über diesen Brief war Luther so erregt, daß er erst gar nicht antworten wollte und dann die Antwort lange anstehen ließ. Zwischen dem Schreiben Melanchthons an Spalatin (Corp. Ref. I, 455, nr. 135) und dem Spalatins an Luther, auf das dieser erst am 11. November antwortet, muß eine ziemlich lange Zeit liegen.

Luther kann die Pestgefahr für Wittenberg und Umgegend nicht gerade für groß angesehen haben. Dazu gönnte er sich keine Zeit wegen der Arbeit an der Schrift gegen die Privatmesse, die er am 11. November an Spalatin sandte, um neben Melanchthons Trostschrift noch eine neue zu verfassen und verwies Spalatin auf die Tesseradekas, denn der Kampf gegen die Privatmesse schien ihm wichtiger als die wechselnde Stimmung des Kurfürsten [3]). Inzwischen war die Pest in und um Wittenberg doch stärker aufgetreten. Der Brief Spalatins an Just. Jonas [4]) vom 9. November, wie der in die gleiche Zeit fallende von Melanchthon an Spalatin [5]) zeigen, daß einzelne Lehrer sich von Wittenberg entfernt

1) Enders 3, 195. 199. 202. 230. De Wette 2, 26. 29. 30. 50.

2) Ehe er Luthers Brief vom 1. Nov. und den an Gerbel erhalten hatte. Enders 3, 248. De Wette 2, 95.

3) Cum interim deferbuisse suspicer animi aegritudinem eius. Enders 3, 247. De Wette 2, 95.

4) Corp. Ref. I, 481.

5) Corp. Ref. I, 476. Vgl. die Angaben über Misnerus d. h. Schwertfeger.

hatten und auch Jonas ſich nach ſeiner Heimat begeben wollte. Man dachte an eine Überſiedelung der Univerſität nach Grimma. Unter den Studenten herrſchte eine mutige, gehobene Stimmung [1]). Auch Melanchthon harrte, gehoben durch die Bitten ſeiner Schüler, mutig aus. Aber die Gefahr wuchs. Am 20. November ſchreibt Spalatin recht beſorgt um die Univerſität, Melanchthon und den fernen Luther. Aegre mihi est pestem peiora comminari istis manentibus. Deshalb rät er, Melanchthon zur Überſiedelung nach Kemberg oder ſonſt an einen peſtfreien Ort zu bewegen. Vorſchreiben könne der Kurfürſt in dieſer Sache nichts, ſondern müſſe es dem Ermeſſen der Univerſität und dem Einzelnen überlaſſen, ob er bleiben oder flüchten wolle [2]).

Dieſer Brief wird den Beſchluß der Univerſität veranlaßt haben, daß Lehrer und Studenten ſich in peſtfreie Orte begeben ſollten. Auch Melanchthon beſchloß jetzt, nach Herzberg, das allein frei von Anſteckung ſein ſollte, überzuſiedeln, während Jonas ſofort nach Empfang des Briefes von Spalatin, wie Melanchthon am 2. Dezember an Spalatin ſchreibt [3]), abgereiſt war, aber ſeine Rückkehr in kurzem verſprochen hatte. Allein Melanchthon kam von Wittenberg nicht los, obwohl ſeit dem 25. November viele geſtorben waren [4]). Wahrſcheinlich hatte ihm Amsdorf Mut gemacht, ſo daß er die Gefahr nicht ſo ernſt nahm, wie Spalatin, und an dieſen ſchrieb: De lue miror, cur aliis omnibus quam mihi malis credere [5]).

Nun können wir die Zeit, in welche der Brief Corp. Ref. I, 487, nr. 154 zu ſetzen iſt, beſtimmen. Im Widerſpruch gegen Kawerau, der ihn einige Wochen vor Ende November geſetzt hat [6]), hält Kolde am Anfang Dezember feſt, ja er nimmt an, daß er während Luthers Anweſenheit geſchrieben ſei [7]), denn der Brief,

---

1) Vgl. den Brief von Ulscenius an Kapito. Baum a. a. O., S. 67.
2) Corp. Ref. I, 486.
3) Corp. Ref. I, 487.
4) Ebd. S. 491.
5) Ebd.
6) W. A. 8, 337, Anm. 2.
7) Gött. Gel. Anzeigen 1891, 886. Vgl. Melanchthon, Loci comm. ed. Kolde, S. 48, Anm. 3.

welchen Melanchthon meint, wenn er ſchreibt: Ecce autem et literas a docto quopiam ad te scriptas, ſei der von Luther in Amsdorfs Wohnung geſchriebene Brief an Spalatin [1]). Dann aber müßte er auf den 4 ff. Dezember, alſo ſpäter anzuſetzen ſein als der ſicher am 2. Dezember [2]) geſchriebene Corp. Ref. I, 491, nr. 158, was die ſchwerſten Bedenken gegen ſich hat. Aber auch ſchon der Scherz, den ſich dann Melanchthon mit dem Ausdruck a docto quopiam ad te scriptas erlaubt, paßt ſchlecht zum Ernſt der Lage. Überdies wiſſen wir ganz genau, wer dieſer doctus quispiam iſt. Man beachte nur, wie Melanchthon und Spalatin die erhaltenen Gelehrtenbriefe einander mitteilen. Sofort nach Empfang ſchickt Melanchthon den Brief Apels und Huttens an Spalatin, wie dieſer ſeinen Huttenbrief an Melanchthon ſchickt. Ähnlich iſt es mit Luthers Briefen an die Freunde. Melanchthon hatte den Brief des doctus quispiam mit andern erhalten und ſollte ihn an Spalatin beſtellen. Er konnte nicht erraten, wer der Schreiber iſt. Am 2. Dezember hatte er den Brief des Unbekannten von Spalatin zugeſchickt bekommen und geleſen. Er weiß jetzt, der Schreiber iſt Butzer, über welchen er jetzt ganz anders urteilt, als in dem vorausgehenden Brief, wo er in dem Schreiber irgendeinen Humaniſten vermutet.

Geradezu unbegreiflich wäre, wie Melanchthon Spalatin noch auffordern ſollte, den in Wittenberg anweſenden Luther zu ermahnen, ut suscipiat aliquam scripturae partem enarrandam, ne nobis hoc eius otium pereat, warum er ferner den bis jetzt gedruckten Teil der Poſtille nach Lochau zur Übermittelung an Luther ſchickte, ſtatt Luther in Wittenberg ſelbſt damit zu überraſchen, ut habeat . . . operis sui δεῖγμα et exemplum. Wir müſſen alſo von Koldes Datierung abſehen. Aber auch Kaweraus „einige Wochen“ vor exeunte Nov. ſind zu viel. Die Mitteilungen über die Peſt weiſen darauf hin, daß der Brief nahe an den Spalatins an Jonas vom 20. zu rücken iſt [3]). Aber ſicher iſt, daß er noch

1) Enders 3, 253. De Wette 2, 109.
2) Bretſchneider ergänzt fälſchlich dominica ſtatt feria. S. ob. S. 310.
3) Corp. Ref. I, 486, nr. 153.

vor der Abreiſe von Jonas in ſeine Heimat geſchrieben iſt [1]). Alſo fällt er zwiſchen den 20. November und 2. Dezember. Vom 2. Dezember muß ihn jedenfalls die Zeit trennen, welche Butzers Brief brauchte, um von Wittenberg nach Lochau und dann wieder zu Melanchthon zu gelangen. Wahrſcheinlich aber fällt er doch etwas näher an den 20. November als an den 2. Dezember.

Vergleichen wir weiter, was die Angaben über den Druck der Poſtille ergeben. In dem Brief Corp. Ref. I, 487, nr. 154 iſt der Stand der Dinge der: Der Druck ſtand an Bogen V, alſo an der letzten Weihnachtspredigt. Jetzt parat Johannes (sc. Grünenberg) duobus prelis hoc opus cudere, ut maturet. Sorge um weiteres Manuſkript plagt ihn noch nicht. Am 2. Dezember maturabit opus Johannes duobus prelis. Melanchthon muß ſchon ſorgen, daß der Drucker weiteres Manuſkript rechtzeitig in Händen hat [2]). Das parare iſt vorbei, es wird ſchon mit zwei Preſſen gedruckt. Wir müſſen alſo einen gewiſſen, aber nicht zu langen Abſtand zwiſchen den beiden Briefen haben, wie ſich oben ergab.

Endlich auch noch einen Blick auf Corp. Ref. I, 448, nr. 127. Lenz ſtellt den Brief zwiſchen Nr. 128 und 130, indem er die Nachricht über Erasmus an die in dem Brief an Hummelberg vom 10. Auguſt [3]) anreiht und die Stelle „locos teneo“ [4]) mit den Worten unſeres Briefes „Meos locos mitto“ geſchickt verbindet. Allein bei näherer Betrachtung ergiebt ſich, daß der Brief in die Zeit nach Luthers Rückkehr auf die Wartburg und vor den Brief an Spalatin vom 17. Januar 1522 und in die Zeit des Erſcheinens von Melanchthons Methodus oder, wie er ſie jetzt nennt, Loci fällt. Das ergiebt ſich aus den Worten: De bibliis interrogabis, velitne compacta mitti an soluta. Nach Lenz' Annahme müßte der Brief in den Anfang des September oder Ende Auguſt fallen.

1) Corp. Ref. I, 491, nr. 158.

2) Nostrum Heliam, quaeso, admoneas, ut properet mittere reliquum huius partis postillarum.

3) A. a. O. S. 41 ff.

4) Corp. Ref. I, 447, nr. 126.

5) Corp. Ref. I, 449, nr. 128.

Dann wäre Luthers Bitte um eine Bibel und zwar eine lateinische [1]) unerfüllt geblieben, bis er im Anfang Dezember von Wittenberg an Spalatin schreiben konnte: Biblia Latina apud te et per te curabit Philippus ad me mitti [2]). Das stimmt schlecht zu der sonstigen Art, wie seine Freunde ihn litterarisch versorgen, und vollends nicht zu den schönen Worten Melanchthons in unserem Brief: Qualiacumque volet, curabimus. Ja am Ende hätte er sich Mitte September mit einem noch dazu griechischen Testament zufrieden geben müssen [3]), das er Mitte Dezember zurückgab [4]). Nein, bei seiner Anwesenheit in Wittenberg hatte er die Notwendigkeit erkannt, daß für die Bibelübersetzung immer auch die Vulgata verglichen werde. Melanchthon hat nun eine Bibel aus einer Bibliothek für Luther entlehnt und sie an Spalatin gesandt, dieser aber mochte bei dem Gewicht der Sendung bedenklich geworden sein und dies Melanchthon ausgesprochen haben, der nun auf den Gedanken kommt, man könnte Luther auch ein leichteres, d. h. ungebundenes Exemplar schicken, nur sollte man ihn erst nach seinem Wunsch in dieser Richtung fragen. Es ist deswegen erklärlich, daß über dieser Korrespondenz der 17. Januar kam, an welchem Luther die Bibel besaß, aber sich beklagte, daß er sich dafür noch besonders verbürgen mußte, — weil sie aus einer Bibliothek stammte. Wir sehen also, die Stelle über die Bibel führt uns auf die Zeit zwischen Luthers Rückkehr nach der Wartburg und dem 17. Januar 1522. Berücksichtigen wir nun auch die Stelle über die Loci. Schon oben ist gezeigt, daß die Stelle „locos teneo“ nicht von Melanchthons Loci theol. oder Methodus handelt, sondern von theologischen Sätzen Spalatins. Unsere Stelle aber sagt uns, daß das vor seinem Erscheinen Methodus genannte, bei der Ausgabe aber Loci communes oder Hypotyposes genannte Werk druckfertig war und von Melanchthon an Spalatin als Geschenk gesandt werden konnte, was doch sicher unmittelbar nach der Druckvollendung und Heftung

1) Den hebr. u. griechischen Text hatte er ja von Anfang bei sich.
2) Enders 3, 253. De Wette 2, 110.
3) Corp. Ref. I, 458, nr. 137.
4) Enders 3, 255. De Wette 2. 111.

geſchah. Gleichzeitig aber hat Melanchthon das ganze Werk auch an Luther geſchickt. Der Brief fällt alſo zwiſchen Corp. Ref. I, 487, nr. 154, wo nach Melanchthons Annahme noch 2 Bogen, in Wahrheit noch 2½ zu drucken waren, und den Brief Luthers nach ſeiner Rückkehr, mit welchem er den überzähligen Bogen G zurückſchickt und um die nun gedruckten Bogen Q R S bittet. Man wird alſo Corp. Ref. I, 448, nr. 127 auf Mitte Dezember ſetzen dürfen. Dazu ſtimmt, daß von der Peſt keine Rede mehr iſt. Der Brief Pellikans wird dazu beſtimmt geweſen ſein, den ungünſtigen Eindruck zu verwiſchen, welchen Erasmus' Brief an Ludwig Ber in den Kreiſen der Reformation gemacht hatte [1]). Mit Tauler meint Melanchthon die 1521 in Baſel erſchienene Ausgabe von Taulers Predigten [2]), in der ſich die von Luther in der Predigt über Luk. 21 citierte Stelle findet [3]), während er die in der Predigt über Sir. 15 citierte Stelle [4]) wahrſcheinlich aus dem Gedächtnis gab, da er zur Zeit der Abfaſſung jener Predigt die Basler Ausgabe noch nicht in Händen hatte. Mit Catarinus wird eine deutſche Überſetzung der Schrift Luthers gegen Amb. Catharinus gemeint ſein. Harum rerum novitas, die Spalatin wie Melanchthon bewegt, kann der Inhalt der Loci ſein, aber wahrſcheinlicher iſt die aufregende Verhandlung mit dem Stift, aber noch nicht Karlſtadts Vorgehen am Chriſtfeſt gemeint, wodurch wir zu weit herabgeführt würden.

Nach dieſem längeren Exkurs kehren wir zur Predigt über das Evangelium des Epiphanienfeſtes zurück. Die Muße, die ſich Luther gönnte, um dieſe große Arbeit zu bewältigen, kann unmöglich von der durch Melanchthon erbetenen Mahnung Spalatins, ut vacare sinat typographos (Corp. Ref. I, 455) herſtammen. Denn, wie wir oben geſehen, beobachteten Spalatin und Melanchthon Luther gegenüber während der Oktoberunruhen in Wittenberg Stillſchweigen. Spalatin hatte Luther gegenüber ſchon vor dem 3. Auguſt de tar-

1) Vgl. Corp. Ref. I, 456, nr. 135, den wir oben auf 10.—15. Oktober, wahrſcheinlich auf 11. Oktober geſetzt haben.

2) Predig zu eim chriſtlichen leben. Folio.

3) E. A. 10^2, 67. (Mitteilung von Dr. Walter Köhler.)

4) E. A. 7^2, 246.

ditate excudendi geklagt, und Luther hatte am 3. August Melanchthon vorgerechnet, daß in Wittenberg sechs Pressen seien, während er doch allein vier in Anspruch nahm, Melanchthon für seine Loci communes drei und Karlstadt eine [1]). Schon am 6. August mußte er an Spalatin schreiben, man solle nicht alles drucken, was er an Manuskript schicke, auch seine deutsche Übersetzung von Melanchthons Schrift gegen die Pariser und den 68. Psalm noch verschieben, sondern nur das Dringendste zuerst drucken. Da die Druckereien unmöglich nachkommen konnten, hatte er schon im Sommer an der Postille langsamer gearbeitet, und jetzt wußte er, wie einige Wochen später der Brief an Gerbel zeigt, daß die verschiedensten Arbeiten im Druck waren. Es brauchte also die ohnehin bald hinfällig gewordene, vielleicht nicht einmal ernst gemeinte und von Melanchthon selbst zurückgezogene Mahnung nicht mehr. Wie Luther die Muße, die ihm blieb, für arithmetische Spaziergänge und geographische Studien in den beiden letzten Predigten (vor der Predigt über das Epiph. Ev.) benützt hatte, so sehen wir ihn jetzt mit Fragen der Astronomie und Astrologie beschäftigt. Aber sollte das erst nach einer langen Pause, über welche wir im Dunkeln wären, der Fall gewesen sein?

Das müßten wir annehmen, wenn Kawerau recht hätte mit seiner Annahme, daß „die Epiphanienpredigt, unter der Einwirkung der eben vollendeten Arbeit über die Mönchsgelübde zu einem großen deutschen Traktat über denselben Gegenstand, der sich teilweise wie eine deutsche Bearbeitung desselben lese, angewachsen“ sei (W. A. 8, 565, Anm. 1). Nach Kawerau wären der Epiphanienpredigt die Schriften „De abroganda missa privata“, „De Votis monasticis“ und die „Wider den Abgott zu Halle“ vorausgegangen. Die Arbeit an der Vollendung der Weihnachtspostille wäre dann vom 17. September, an welchem Tag Luther nach der Vorrede zur Predigt über die zehn Aussätzigen jedenfalls die Epistelpredigt für Epiphanien in Arbeit oder fertig hatte, bis tief in den November herein stille gestanden. Fragen wir, wie stand es denn

1) Enders 3, 213 ff.

2) Enders 3, 215. De Wette 2, 40.

dann mit Luthers Arbeiten in dieſer Zeit? Schon vor dem 30. September muß Kapito gewußt haben, daß Luther Kurfürſt Albrecht von Mainz wegen des Ablaßverkaufes in Halle angreifen werde. Der Erfolg ſeiner Reiſe an den kurfürſtlichen Hof in Lochau war, daß Spalatin im Auftrag des Kurfürſten etwa am 3. Oktober abmahnte; am 7. antwortet ihm Luther: Non continebor, quin idolum Maguntinum et privatim et publice invadam cum suo lupanari Hallensi. Zugleich beſchäftigt Luther die idololatria der Privatmeſſen (Enders 3, 237). Am 1. November iſt er mit der Schrift „Wider den Abgott zu Halle“ fertig (Enders 3, 240), beginnt dann die Schrift „De abroganda missa privata“ mit der Zueignung (W. A. 8, 411) und ſchickt am ſelben Tage durch Spalatin noch an Melanchthon eine Sendung, ohne daß wir wiſſen, worin ſie beſtand. (Enders 3, 243.) Noch einmal mahnte Spalatin namens des Kurfürſten Anfang November dringend von einem Angriff auf Albrecht ab, Luther war ſtark erregt; er antwortet längere Zeit nicht. Erſt am 11. November ſchreibt er: Si creatori eius, Papae, restiti, cur cedam eius creaturae? Proinde mitto libellum in eum jam paratum, cum venissent tuae literae. (Enders 3, 246.) Alſo im Laufe des Oktober bis zum Beginn der Arbeit an der Schrift über die Privatmeſſen hatte Luther die Schrift wider Albrecht von Mainz fertig gemacht und konnte am 11. November auch die über die Privatmeſſen mitſchicken. (Enders 3, 247.) Sofort ging er an die Schrift „De Votis monasticis“ (ebd.) und die deutſche Bearbeitung der Abhandlung über die Privatmeſſen. Mit letzterer war er am 25. November fertig (Enders 3, 251. W. A. 8, 483), da er an dieſem Tag die Zueignung an die Auguſtiner ſchrieb, die er bei der deutſchen Bearbeitung des Gegenſtands wohl erſt nachfolgen ließ. Sofort ſchickte er ſie mit dem Brief vom 22. November an Spalatin. In Wittenberg erfuhr er, daß Melanchthon weder die Schrift von den Gelübden, noch von der Meſſe, noch die wider den Abgott in Halle erhalten hatte. (Luther zählt in umgekehrter Ordnung von der jüngſt geſandten zu den früher geſandten auf.) Den Brief an Kurfürſt Albrecht hatte Luther wahrſcheinlich am Sonntag nach Katharina (1. Dez.) geſchrieben und am 2. De-

zember mit nach Wittenberg genommen, um darüber mit den Freunden zu verhandeln [1]).

Die eben aufgezählten Arbeiten schließen sich unmittelbar aneinander an. Wenn also die Epiphanienpredigt erst nach der Schrift „De Votis monasticis“ ausgearbeitet wurde, so könnte sie jetzt erst (am 25. Nov.) begonnen und nach der Rückkehr aus Wittenberg vollendet worden sein. Man könnte sich zugunsten dieser Annahme darauf berufen, daß Luther am 22. November an Spalatin schreibt: Donec reliquum Postillarum absolvero, in quo jam laboro (Enders 3, 250). Aber hatte denn Luther nicht noch die Adventspredigten neu zu bearbeiten, um die Postille in der Ordnung der Perikopen, an der er festhalten wollte, zu vollenden (W. A. 8, 343)? Man wird also nach anderen Beweisgründen sich umsehen müssen, um die Priorität der Schrift „De Votis monasticis“, wie „De abroganda missa pr.“ u. s. w. zu beweisen. Aus der Ähnlichkeit läßt sich nicht ohne weiteres schließen, daß das Verhältnis der Epiphanienpredigt zu der Schrift „De Votis monasticis“ dasselbe sei, wie das der Schrift „Vom Mißbrauch der Messen“ zu dem lateinischen Original „De abroganda missa pr.“ Das Verhältnis könnte bei der Epiphanienpredigt das umgekehrte sein.

Sehen wir uns nun nach etwaigen Merkmalen um, aus denen sich die Zeit der Entstehung der Predigt erschließen läßt, so fällt uns sofort der Brief an Gerbel in die Augen, wo Luther seine Gegner papistas, sophistas, religiosistas et Herodistas nennt (Enders 3, 241). Und gerade in der Epiphanienpredigt freut er sich an dem letzten durch das Festevangelium nahe gelegten Namen immer wieder. Allerdings hatte Luther schon am Schluß der Schrift „De captivitate Babylonica“ den Papst mit Herodes verglichen (W. A. 6, 573). Auch der Auszug der wohl in der Brevior postilla enthaltenen Predigt über Matth. 2, 1, welche Luther am 21. September 1520 hielt, und die offenbar den Zeddel zu der Epiphanien-

1) Die Abschrift im Cod. Seidel. in Dresden, welche sich nicht mehr kontrolieren läßt, hat wahrscheinlich aus d(ominica) p. S. Katharinae d(ie) S. Katharinae gemacht.

predigt in unſerer Poſtille bildet (W. A. 9, 476), ſtellt einander gegenüber:

hypocritae / Ἡρωδειοι	Pii.
sua quaerentes specie λατρείας	Magi.

Die Poſtille bringt daneben die eigenartigſten Namen für die Gegner Luthers. Wir hören von Kainiten und Abſalomiſten, aber keinen dieſer Namen wählt Luther in dem Brief, er braucht den durch die immer noch entfernte Epiphanienzeit nicht gerade nahegelegte Bezeichnung Herodiſten. Das erklärt ſich am einfachſten, wenn er den Brief an Gerbel ſchrieb, während er an der Epiphanienpredigt arbeitete, wie er auch möglicherweiſe den Schluß „De captivitate Babylonica“ am 21. September 1520 ſchrieb, an welchem er über Matth. 2, 1 ff. gepredigt hatte. (S. o. W. A. 6, 487.) Wir werden aber nicht nur im allgemeinen ſagen dürfen: Die Epiphanienpredigt war in Arbeit, als Luther an Gerbel ſchrieb, ſondern können genau die Stelle bezeichnen, an welcher er am 1. November in der Ausarbeitung der Predigt ſtand. Man darf nur die eigenartige Stelle in dem Brief an Gerbel: „Mirum est, quam placuerit et uxor et paranymphus, qui eam mihi et donavit et adornavit. Peperit mihi autem filios, quos superius recensui. Tu judicabis, an proles sit matri similis; foecunda adhuc est et tumescit uterus ejus pleno sinu, paritura, si Christus volet, filium, qui virga ferrea franget . . . . Herodistas“ (Enders 3, 241) mit der Stelle der Predigt vergleichen E. A. 10^2, 468: „Allein in der chriſtlichen Kirchen ſind ſie, die, vom heiligen Geiſt ſchwanger und fruchtbar, chriſtlich gebären und ein chriſtlich Leben führen.“ Die Ähnlichkeit des Bildes an beiden Stellen iſt derartig, daß ſie nur durch annähernde Gleichzeitigkeit erklärt werden kann. Luthers Gedanken ſind erfüllt vom Kampf wider die Mönchsgelübde, den er und Melanchthon vereinigt unternehmen wollen. Das erklärt ſich gut aus den Loci Melanchthons und aus Luthers Themata de Votis und ſeiner Epiphanienpredigt. Während Luther bei Abfaſſung des Briefes noch nicht an eine beſondere Schrift über die Privatmeſſen und die Mönchsgelübde denkt, bedarf ſeine Epiphanienpredigt nur der Veröffentlichung, und „der

Sohn ist ihm geboren, qui virga ferrea franget papistas, sophistas, religiosistas et Herodistas". Man wird sagen dürfen: die Epiphanienpredigt steht zwischen den Themata de Votis, namentlich der zweiten Reihe, und der Schrift „De Votis monasticis" in der Mitte. Am 1. November ist sie nahezu vollendet. Vgl. S. 330.

Freilich scheint die Predigt zunächst gar nicht unmittelbar kirchlich-praktischen Fragen zugewandt zu sein. Im ersten Teil derselben ist es Luther Bedürfnis, mit einer ganz anderen Tagesfrage sich zu beschäftigen. Es ist die Frage: Haben die Sterne irgendwelchen Einfluß auf die Erde und das Schicksal der Menschen? Diese Frage mochte auf der Burg manchmal verhandelt worden sein. Dazu kam die von Stöffler angeregte Frage nach der Wirkung der für 1524 in Aussicht genommenen Konjunktion der Gestirne [1]), aus der man auf großartige Veränderungen auf der Erde, ja auf eine neue Sintflut schloß. Vgl. die Litteratur bei Friedrich, Astrologie und Reformation (München 1864). Es ist in hohem Grade befremdlich, wie Friedrich die Epiphanienpredigt völlig außer acht läßt, obwohl sie für die Frage nach Luthers Stellung zur Astrologie in erster Linie als Quelle zu betrachten ist, aber es ist ja das Schicksal der ganzen Wartburgpostille, daß sie für die Geschichte Luthers bis jetzt nicht genügend beachtet wurde. Friedrich kann darum Luther nicht gerecht werden, der hier seine evangelische Nüchternheit gegenüber einer wundersüchtigen Zeit ebenso beweist, wie in der Auslegung des Evangeliums selbst, wo er alle legendarische Ausschmückung abweist [2]). Klar und rund bestreitet Luther, daß

1) 1521 erschien zu Oppenheim Joh. Virdungs Practica teutsch. Über die neue schreckliche vor nie gesehene Konjunktion oder Zusammenvereinigung der Planeten i. J. 1524.

2) Drei nach der Zahl der Opfer. „Das lassen wir bleiben bei den Einfältigen. Aber es ist nicht kund, ob ihr zween, drei oder wie viel ihr gewesen." E. A. 10^2, 333. „Nicht, wie die Maler malen, daß einer Gold, der ander Weihrauch, der dritte Myrrhen geschenkt." Ebd. „Ob sie den Weg von sechzig Tagreisen in dreizehn Tagen gemacht?" E. A. 10^2, 337. „Sie haben auch zum erstenmal diesen König nicht für Gott geachtet." E. A. 10^2, 344. „Diese Magi sind nicht Könige noch Fürsten gewesen, sondern schlichte, ehrbare Leute, wie die Gelehrten und Geistlichen. E. A. 10^2, 368. Ihre Sprache Ebd. 10^2, 376.

man „in den Sternen aller Menſchen zukünftige Fälle“ leſen könne, und daß die Sterne irgendeinen Einfluß auf den Menſchen, ſeinen Charakter, ſeine Anlagen und ſein Geſchick ausüben [1]). Der Stern der Weiſen hat nichts „über Chriſtum“ geſchafft. Die natürliche Kunſt von den Sternen iſt eitel Gaukelwerk. Große, grobe Lügen und hübſche, unnütze Fabeln nennt Luther die Ausſprüche der Aſtrologen: „wer in dem Geſtirn geboren wird, der muß reich oder weiſe werden. Item: der muß erſchlagen werden; item: wer auf den Tag oder dieſen Tag bauet, freiet, ausgehet, dem muß es alſo und alſo gehen; ſprechen: die Stern am Himmel ſind alſo genaturt und wirken ſolch Ding in den Menſchen, die zu ſolcher Zeit betroffen werden. Hilf Gott, wie iſt allhie alle Ding dieſer Kunſt unterworfen!“ „Wer in der Sonne Zeichen geboren wird, ſoll weiſe werden“ — „eitel Narrenwerk“ [2]).

In keiner Weiſe iſt Luther der Naturbeobachtung und exakten Naturforſchung feindlich geſinnt. Naturkunde iſt ihm „eine feine und recht natürlich Kunſt“ [3]). Er meint die „Phyſiologie“, welche „lernet der Natur Kräfte und Werk erkennen“ [4]). Ein Teil davon iſt jedem Menſchen bekannt [5]), etwas davon muß jeder Menſch lernen, um ſeinem Beruf nachzukommen [6]). Aber die Vernunft läßt ſich an der Erfahrung, die Gott gegeben, nicht begnügen [7]), ſie iſt fürwitzig, will immer mehr und mehr wiſſen [8]), ſtrebt ſo über ihre Grenzen hinaus in ſtolzer, ſelbſtbewußter Kraft und will in die innerſten Geheimniſſe der Natur eindringen. Denn die Natur hat ihre Geheimniſſe. „Gott hat nicht alle Natur, ſondern das weniger Teil offenbart“ [9]).

Wenn man dieſe Ausführungen lieſt, wird man unwillkürlich

---

1) E. A. 10^2, 343.
2) E. A. 10^2, 339. 342.
3) E. A. 10^2, 334.
4) E. A. 10^2, 336.
5) E. A. 10^2, 338.
6) E. A. 10^2, 341 ff. Vgl. S. 334 (Salomo, Jakob).
7) E. A. 10^2, 338.
8) E. A. 10^2, 338.
9) E. A. 10^2, 338.

an die bekannten Worte Dubois-Reymonds erinnert. Überraschen kann es nicht, wenn Luther die Grenzen des durch exakte Beobachtung erreichbaren Gebietes enger steckt als die heutige Naturwissenschaft, und daß er das Recht der Astronomie und die Thorheit der Astrologie nicht scharf zu sondern imstande ist, wenn er schreibt: (Es ist) „eitel Fürwitz und das mehrer Teil Irrtum", „wenn die Narren wissen wöllen, wie groß die Sonne sei, wie hoch sie von der Erden, wie sie sonderlich Kraft habe über das Gold, und wer in der Sonnen Zeichen geboren wird, der soll weise werden und des Narrenwerks viel mehr, da sie keinen Grund von wissen" [1]), daß er ferner Aristoteles auf dem Boden der Naturwissenschaft nicht gerecht wird [2]), weil die Scholastik mit dessen Namen ihre ganze dem Evangelium immer mehr entfremdete Theologie zu decken suchte.

Für unsere Zwecke handelt es sich nur um den Nachweis eines überaus interessanten Gebietes, mit dem sich Luther auf der Wartburg beschäftigte, wie ihn im Spätsommer und Herbst 1521 neben allen theologischen und kirchlichen Fragen von größter Tragweite Geographie, Mathematik und Astronomie fesselten. Zugleich sehen wir, wie scharf Luther beobachtete. Ihn beschäftigt die Frage, wie die Weisen den Stern über Bethlehem stehen sehen konnten. Denn „die Stern am Himmel, wie die Astronomie und die Erfahrung sichtlich giebt, umb ihrer Höhe willen nicht wohl zu merken sind, über welcher Stadt sie eigentlich stehen, sintemal zwo Städt, die zehen oder mehr Meilen von einander liegen, beide dünkt, der Stern stehet über ihr". „Dazu kann man derselbigen Lauft mit dem Gesicht nicht kennen, wie wohl sie behender laufen, denn kein Augenblick oder Blitz läuft" [3]). Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Stern der Weisen „einer andern Art, Lauft und Stätte gewesen, denn die Stern am Himmel", „nicht ein angehefter Stern, sondern ein freier Stern" (sagen wir eine Himmelserscheinung), „der sich heben und senken, in alle Örter wenken hat mügen", „kürzlich ein

1) E. A. 10, 342.
2) E. A. 10², 339 ff.
3) E. A. 10², 372.

Dienſtknecht Chriſti und hat keine Herrſchaft oder Kraft über Chriſti Geburt gehabt“ [1]). Mit der heutigen Kritik an ein mythologiſches Element der evangeliſchen Geſchichte zu denken, hätte Luther, der an den Heiligenlegenden die ſchärfſte Kritik zu üben pflegt [2]), ein Frevel an Gottes Wort geſchienen. Hier ſteht er mit ſtiller Ehrfurcht, in Gottes Wort gefangen, ſtill. Wie weit ſeine Erklärung mit den Naturgeſetzen übereinſtimme, war für ihn keine Frage. Aber man ſieht, wie er die evangeliſche Erzählung mit ſeiner Naturbeobachtung in Übereinſtimmung zu bringen ſuchte.

Konnte ihm die Aſtrologie keine Antwort über die Beſtimmung der Sterne überhaupt, wie des Sterns der Weiſen geben, ſo holte er ſich dieſelbe aus der Schrift. Die Sterne ſind Zeichen und dienen mit ihrem Scheinen der Erde. „Die Sonne iſt zu einem Zeichen und Maß der Zeit und Stunden geſetzt, dein Werk und Handel darnach zu richten.“ „Dazu braucheſt du weiter der Sonne, zu pflügen und beſchicken deinen Acker und Vieh. Darnach ſie heiß oder nicht heiß iſt, kannſt du wirken. Hiebei laß bleiben, ſo viel ſollſt du von der Sonne und Himmel wiſſen; was du mehr willt wiſſen, iſt dir nicht not und eitel Fürwitz“ [3]). Auch der Stern der Weiſen iſt nichts anderes als ein Zeichen, das den Weiſen den Weg zum Heiland der Welt zeigt [4]). Was er den Weiſen war, iſt uns das Evangelium, das mündlich und öffentlich gepredigte Wort Gottes [5]). Das Sehen des Sterns bedeutet den Glauben. Der Stern ſteht auch über dem Land (der Herodiſten und über Jeruſalem), aber ſie ſehen ihn nicht [6]), d. h. ſie glauben nicht. Überaus intereſſant iſt, wie Luther aus dem Stern der Weiſen die Folgerung der Notwendigkeit der mündlichen Predigt zieht und die geſchriebenen Bücher neben der heiligen Schrift für einen Schaden erklärt [7]).

---

1) E. A. 10^2, 373.

2) Vgl. z. B. W. A. 9, 424; 4, 639 ff. Vgl. beſ. auch das Urteil Luthers über das Evangelium infantiae Christi. E. A. 10^2, 315.

3) E. A. 10^2, 342.

4) E. A. 10^2, 344. 373. 387.

5) E. A. 10, 387.

6) E. A. 10^2, 389.

7) E. A. 10^2, 387 ff. Scharfſinnig hat Lenz a. a. O., S. 45, 1 und

Seine Nüchternheit gegenüber dem Aberglauben der Astrologie beweist Luther bis auf einen gewissen Grad auch gegenüber dem Gespensterglauben. Auf die Frage: „Soll man denn nicht glauben, daß wandelnde Geister irre gehen und Hilfe suchen?“ antwortet er kühl: „Laß wandeln, was da wandelt: du höreſt, was dir Gott gebeut; so du dieselben Geister alle verdächtig hältst, sündigest du nicht; so du aber einen für rechtschaffen hältst, bist du schon in der Gefahr des Irrtums.“ „Darumb sollst du alles solch Gespügnis der Geister frei und fröhlich in den Wind schlagen und dich nicht für ihnen fürchten, so werden sie dich wohl mit Frieden lassen.“ Allerdings bestreitet Luther die Möglichkeit von Geistererscheinungen nicht; das war von einem Sohn seiner Zeit, vollends von einem Bergmannssohn, nicht zu erwarten, aber es steht ihm fest: ein Christ braucht sich vor ihnen nicht zu fürchten. „Hast du in deinem Hause einen Polter- oder Rumpelgeist, so mache nicht viel Disputierens, und wisse, daß da kein gut Geist ist und er nicht von Gott kömpt. Mache dein Kreuz für dich und fasse den Glauben zu Herzen. Hat ihm Gott verhängt, dich zu strafen, wie den frommen Hiob, so sei bereit und leide es willig; ist aber sein eigen Spiel, so verachte ihn im starken Glauben und erwege dich nur frisch auf Gottes Wort. Denn er wird dir Gottes Wort nicht anbeißen [1]).“ Den Gedanken, daß Gott Menschen durch Poltergeister strafen könnte, weist Luther sofort als unwürdig ab; er betrachtet solche Erscheinungen als reinen Mutwillen der Hölle [2]).

Wenn Luther auf dieses Kapitel zu sprechen kommt, so hat ihn wohl nicht nur die Erkenntnis des Zusammenhangs des Mißbrauchs der Messe, besonders der Seelenmesse, mit dem weiten Gebiet des Aberglaubens darauf gebracht [3]), sondern wir werden auch einen Anhaltspunkt für die Zeit haben, in welche die nächtlichen Spukgeschichten zu setzen sind, die er selbst und eine Frau v. Berlepsch

---

46, 1 gefunden, daß hier schon der Gedanke an die Bibelübersetzung einwirkte, aber er setzt die Vollendung der Postille zu frühe.

1) E. A. 10^2, 355.

2) E. A. 10^2, 356.

3) E. A. 10, 354.

erlebten [1]). Wir werden, wenn die oben angeführte Stelle S. 330 in die Zeit vor dem 1. November fällt, in die Zeit Anfangs Oktober geführt, in welcher Luther ſchweren Argwohn gegen den Burgkaplan faßte, mit dem er ſicher über den Mißbrauch der Meſſe zuſammengeraten war [2]). Dazu beachte man die Klage Luthers über die Folgen des Cölibats, die er auf der Wartburg in erſchreckender Weiſe vor Augen habe, in dem Brief an Gerbel am 1. November (Enders 3, 241) und nehme noch dazu, wie unbedenklich die Vertreter des alten Glaubens in der Wahl ihrer Mittel waren und zu gemachten Erſcheinungen aus der jenſeitigen Welt griffen (vgl. den Jetzerhandel), ſo wird man das Gepolter und Gerumpel und den großen Hund nicht etwa auf Rechnung von Luthers überreizten Nerven ſchreiben dürfen. Jene kurzen Worte: „ut aliud nihil accedat“ ſcheinen darauf hinzudeuten, daß Luther ſelbſt Verdacht gegen den Burgkaplan hatte. Ob ſonſt Spuren jener Vorgänge auf der Wartburg ſich in Luthers Schriften, beſonders in ſeinen Briefen, finden, mögen andere unterſuchen. Zu kühn wäre es, hieher den Brief an Spalatin vom 11. November (Enders 3, 247) zu ziehen: Soli nos sumus, ex quibus exigitur, ne canis mutiat. Denn das Bild ſtammt aus Exod. 11, 7 und bezieht ſich auf das von Luther geforderte Schweigen gegenüber von Albrecht von Mainz [3]). Nichts Neues iſt es, Luther über Anfechtungen des Satans klagen zu hören [4]). Aber iſt es zufällig, wenn er am 1. November ſchreibt: „Mille credas me Satanibus objectum in hac solitudine“ [5]), und „assunt multi et mali et astuti daemones“ [6]) wie am 11. November: Non unus est Satan mecum seu potius contra me, qui sum solus, aliquando vero non solus [7]), während in den nächſtfolgenden Brie-

1) Köſtlin 1^2, 472. Kolde 2, 5. Berlepſch war unverheiratet.

2) Est in arce sacrificulus, qui quotidie missam facit, metuo cum magna idololatria, ut aliud nihil accedat. Enders 3, 237. De Wette 2, 92.

3) Vgl. auch mutire in dem ziemlich gleichzeitigen Brief an Melanchthon. Enders 3, 244. De Wette 2, 92.

4) Enders 3, 196. 198. 139. 220. 230. De Wette 2, 26 f. 29. 44. 50.

5) Enders 3, 240. De Wette 2, 89.

6) Enders 3, 243. De Wette 2, 92.

7) Enders 3, 247. De Wette 2, 95.

sen davon nicht mehr die Rede ist [1])? Die Steigerung gerade um den 1. November, zu einer Zeit, da sich Luther körperlich wohl fühlte [2]), kann nicht zufällig sein, sie kann auch ihren Grund nicht in den Ereignissen in Wittenberg haben, sondern nur in seiner Lage und seinen Erlebnissen auf der Wartburg.

Gehen wir nun an die Vergleichung der Berührungspunkte der Epiphanienpredigt mit den anderen Wartburgschriften, um über die Priorität der einen oder andern Klarheit zu gewinnen, so tritt uns die Ähnlichkeit der Ausführungen über die Lehrnormen und die Abweisung von Menschensatzungen, Legenden und Exempeln der Heiligen, Auslegung der Väter und Autorität der hohen Schulen in der Epiphanienpredigt E. A. 10^2, 340 347 ff. und in der Protestatio der Schrift „De abroganda missa privata“ [3]) sofort entgegen. Aber man kann daraus die Priorität der letztgenannten Schrift nicht schließen. Hier stellt er zum voraus die Norm, an der allein die Lehre von der Messe geprüft werden kann, kurz zusammen. In der Epiphanienpredigt handelt er von den hohen Schulen, indem er sie den Magiern an die Seite stellt (E. A. 10^2, 340); von den Lehrnormen redet er im Zusammenhang mit der Schrift, welche die Schriftgelehrten über den Geburtsort Christi befragen. (E. A. 10^2, 347.) An beiden Orten entwickelt er seine Anschauung ganz im Zusammenhang mit der Predigt eingehend. In der Protestatio faßt er sie kurz zusammen, was dem Zweck ganz entspricht. Wäre sie vorausgegangen, so hätte er sie wohl in der Predigt auch zusammen genommen.

Wiederum sehr verwandt ist die Stelle über den Zusammenhang der Seelenmessen mit dem Aberglauben (wandelnde Geister) und dem Fegfeuer E. A. 10^2, 354—358 und W. A. 8, 452 ff. Aber während in der Predigt das Hauptinteresse Luthers den wandelnden Geistern zugewendet ist, was die Folge von persönlichen Erlebnissen sein dürfte, macht die Stelle W. A. 8, 452 ff. den

1) Enders 2, 254. De Wette 2, 110. „technam Satanae, Satanae consilia.“

2) Enders 3, 236. De Wette 2, 59.

3) W. A. 8, 413: quod contra ritum Ecclesiae, contra statuta patrum, contra probatas legendas et receptissimum usum docuerim etc.

Eindruck, daß er ſich noch länger mit der Frage beſchäftigt habe. Der Schriftbeweis iſt viel eingehender, die Legende iſt viel reichlicher benützt. Dagegen iſt in der Predigt die Hauptwaffe die ausführlich ausgelegte Stelle Deut. 18 Beide Abſchnitte, ſo nahe ſie verwandt ſind, haben ihre eigene Art und ihr eigenes Recht. In der Predigt handelt Luther von den Fündlein, auf welche die Vernunft den Menſchen führe, ſobald er den Boden der Schrift verlaſſe; die Seelenmeſſen ausdrücklich zu bekämpfen, liegt ihm noch fern, während letzteres die Aufgabe der Schrift „De abroganda missa privata“ iſt, wo dieſer Mißbrauch notwendig zu beſprechen war. Auch hier dürfte die Priorität der Predigt unanfechtbar ſein.

Das große Charakterbild, das Luther E. A. 10^2, 395—427 von der Hierarchie an der Hand von 2 Tim. 3, 1—9 entwirft, hat einige Berührungspunkte mit dem erſten Teil der Schrift „De abroganda missa privata“ W. A. 8, 430. 431, wo die Stelle 2 Tim. 3, 1 ff. citiert iſt. Vgl. auch Jannes und Jambres ebd. und E. A. 10^2, 395. 426. Aber an beiden Orten hat die Ausführung wieder ihr ſelbſtändiges Recht; in der Predigt will er die Hierarchie als Herodiſten, als Chriſtusfeinde ſchildern, in der Schrift von der Meſſe dem wahren Prieſtertum Chriſti das päpſtliche gegenüberſtellen, und zwar macht die letztere Stelle den Eindruck einer kurzen Zuſammenfaſſung der Ausführung in die Predigt. Wenn Luther E. A. 10^2, 463 auf die Meſſe und beſonders die Beimeſſen, die Privatmeſſen, kommt, ſo thut er es noch keineswegs in der Abſicht, ſie unmittelbar zu bekämpfen, wie in der Schrift „De abroganda missa privata“, ſondern er weiſt dort die Gefährlichkeit der Gelübde und des darauf gegründeten geiſtlichen Standes nach, der Meſſe halten, alſo den Mißbrauch des Abendmahls ex officio treiben müſſe und damit der ärgſte, verderblichſte und greulichſte Stand ſei. Hier iſt es nur eine Hilfslinie im Beweis, denn Luther ſteht hier in der Predigt ſchon mitten in der Behandlung der Gelübde, die ihn anregte, die Schrift über die Vota monastica beſonders zu verfaſſen [1]).

1) Auch der Abſchnitt vom rechten und falſchen Gottesdienſt E. A. 10^2, 433 macht den Eindruck der Urſprünglichkeit gegenüber der weiteren Ausführung über Chriſti und des Papſtes Gebote W. A. 8, 460.

Hier sehen wir auch die ersten Regungen des Entschlusses, die letztere Schrift seinem Vater zu widmen. Vgl. E. A. 10^2, 401 ff. und W. A. 8, 573 ff. Ungesucht kommt Luther von Herodis Gottesdienst auf die Gelübde. Kawerau hat auf die Ähnlichkeit von E. A. 10^2, 452 ff. und W. A. 8, 633 aufmerksam gemacht [1]). Aber ist die Darlegung Luthers in der Predigt, statt eine Wiederholung des Abschnitts in der Schrift „De Votis monasticis", wie Kawerau annimmt (W. A. 8, 565), nicht vielmehr eine Ausführung der „Themata de Votis" [2]), besonders in ihrem zweiten Teil: An liceat perpetuum vovere votum W. A. 8, 330 ff.? Eine genauere Betrachtung wird überzeugen, daß die Epiphanienpredigt in diesem Teil auf den „Themata de Votis" beruht und wiederum die Unterlage bildet für die Schrift „De Votis monasticis". Während Luther die Epiphanienpredigt ausarbeitet, entfalten sich aus ihr die Grundgedanken für die Schriften „De abroganda missa privata" und „De Votis monasticis". Wäre das von Kawerau angenommene Verhältnis der Abhängigkeit der Predigt von der Schrift „De Votis monasticis" und dann selbstverständlich auch von der Schrift „De abroganda missa privata" das Richtige, dann müßte eine Vergleichung der deutschen Schrift „Vom Mißbrauch der Messe", als einer etwas späteren Bearbeitung, größere Verwandtschaft mit der Epiphanienpredigt zeigen als die lateinische Urschrift, was sich kaum erweisen lassen dürfte.

Nicht unwahrscheinlich scheint, daß Luther durch Erfahrungen der jüngsten Zeit veranlaßt wurde, über das Beichthören der Bettelmönche, ihre Beichtermahnungen mit den Exempeln und ihren Einfluß auf die Weiber zu schreiben [3]). Denn in der Schrift von der Beichte und in der Predigt über Luk. 17, 11 ff. berührt er den Gegenstand, den Jakob Strauß noch genauer behandelte, nicht.

Die Stelle E. A. 10^2, 425 vom Schonen der Geistlichen wird nicht nur ein Nachklang der Verteidigung gegen Latomus Vorwurf

1) Vgl. weiter Vota substantialia W. A. 8, 641. E. A. 10^2, 454. S. Hagues W. A. 8, 602. E. A. 10^2, 462.

2) Vgl. die verschiedenen Arten des Glaubens W. A. 8, 323, Nr. 3, und auch S. 236 mit E. A. 10^2, 428.

3) E. A. 10^2, 422 ff.

der immodestia ſein [1]), ſondern eine Abweiſung der ſteten Mahnungen Kapitos zur mansuetudo, beſonders gegen Albrecht von Mainz, welche ſchon der Luther am 9. September bekannt gewordene Brief Kapitos enthalten haben muß [2]), und die er immer wiederholte [3]). Hier ſteht Luther als der unerbittliche Zeuge der Wahrheit, der bei ſeiner chriſtlichen Pflicht und ſchuldigen Treue, die er jedermann zu leiſten aus ſeinem Gewiſſen gedrungen wird [4]), ſchonungslos vor jedermann, der hören will, zeugt und „wie der Arzt in den Miſt greift“ [5]). Benützt hat Luther für die große Predigt aus ſeiner Brevior postilla die Predigten vom 21. September 1520 und vom 6. Januar 1521, wie die Auszüge W. A. 9, 476. 502 zeigen [6]). Daneben aber arbeitete er auch an der Pſalmenerklärung weiter, wie eine Vergleichung von W. A. 5, 661 ff. (Vota reddam) mit „Vovete et reddite“ und der ganzen Abhandlung über die Gelübde beweiſt (E. A. 10^2, 440 ff.).

Die ganze Epiphanienpredigt iſt ein ſehr wertvoller Beitrag zur Geſchichte Luthers auf der Wartburg, ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit, ſowie ein Beweis ſeiner ungebrochenen Freudigkeit, an der Reformation der Chriſtenheit zu arbeiten, denn ſie iſt im Grund nichts anderes als ein ſchöner Wegweiſer, um „den Weg heim“ in die wahre Kirche und „nicht wieder zu Herode zu ziehen“ [7]). Aber nicht nur das Beiſpiel Friedrichs, des Katholiken, beweiſt (ſ. oben S. 331), wie unbekannt dieſe Predigt geblieben iſt, nein, Irmiſcher giebt den Einzeldruck der Abhandlung S. 440—465 im 28. Band der E. A. wortgetreu wieder, ohne zu bemerken, daß das „Bedenken und Unterricht von den Klöſtern und allen geiſtlichen Gelübden

1) Wie z. B. W. A. 8, 49.

2) Enders 3, 229. Vgl. die Ähnlichkeit mit E. A. 10^2, 425. De Wette 2, 49.

3) Enders 3, 238. 259 ff.

4) E. A. 10^2, 393.

5) E. A. 10^2, 450.

6) Doch iſt auch W. A. 1, 122 zu vergleichen. Aber auf der Wartburg iſt er einen Schritt weiter gekommen. Der Weihrauch gilt nicht mehr Chriſtus unmittelbar als Gott, ſondern als Prieſter und Mittler. Vgl. E. A. 10^2, 471. 472.

7) E. A. 10^2, 481.

1522" schon im 10. Band abgedruckt war. Enders hat den Sachverhalt in der zweiten Auflage E. A. 10^2, 331 aus der Wittenberger Ausgabe richtig gestellt, ohne übrigens auf das Versehen Irmischers im 28. Band aufmerksam zu machen.

Am 19. November schreibt Luther die Zueignung der Postille an Graf Albrecht von Mansfeld. Er wird also mit dem Weihnachtsteil fertig gewesen sein und das auch für den Adventsteil berechnete Schlußwort schon geschrieben haben, wobei er sich offenbar der Hoffnung hingab, der Adventsteil und Weihnachtsteil könnten gleichzeitig erscheinen und die Zueignung samt dem „Unterricht" noch jenem beigegeben werden. Darauf weisen seine Worte in dem Brief vom 22. November, die Vorreden sollen aufbewahrt werden, ne pereant, donec reliquum Postillarum absolvero, in quo jam laboro [1]).

Auch die Zueignung an Graf Albrecht von Mansfeld giebt uns einen Beitrag zur genaueren Kenntnis der Wartburgzeit Luthers. Luther weiß, daß der Graf nicht nur die Bulle von Rom, sondern auch das Urteil der Pariser gelesen hat. Man wird wohl annehmen dürfen, daß Luther nicht das lateinische Original der Determinatio, sondern seine Übersetzung mit Melanchthons Apologie meint, die jedenfalls vor dem 1. November erschienen war [2]). Und woher weiß Luther, daß Graf Albrecht die Schrift gelesen hatte, wenn kein Verkehr zwischen ihm und Graf Albrecht bestand, oder vielmehr, wenn er ihm nicht die Schrift selbst zugesandt hatte [3])? Ebenso weist noch eine andere Stelle der Zueignung auf Luthers Verkehr mit seiner Heimat. Er weiß, daß die Eisleben benachbarte Stadt Sangerhausen in einem Grenzstreit unter der Beschuldigung zu leiden hatte, daß sie wie in alten Tagen dem Ketzer Konrad Schmid, so jetzt Luther anhange, und sich in ihrem Recht gekränkt sehen mußte. Wir wissen, daß Herzog Georg von Sachsen damals als Lehnsherr wegen eines andern Amts mit den Grafen von Mans-

---

1) Enders 3, 250. De Wette 2, 106.

2) Enders 3, 240, De Wette 2, 90.

3) Es wird sich verlohnen, nach dem von Luther Graf Albrecht gewidmeten Exemplar und dem etwaigen Begleitbrief zu forschen".

feld in Streit ſtand. Es ſpricht alle Wahrſcheinlichkeit dafür, daß er es war, der auch Sangerhauſen und die Grafen von Mansfeld ſeinen Zorn in einem Grenzſtreit fühlen ließ, weil Sangerhauſen von dem grauen Sperling, dem Franziskaner Alveld, als Ketzerneſt verſchrieen worden war. Luther nimmt wohl mit Recht an, daß auch Graf Albrecht um ſeinetwillen, d. h. als Luthers Landesfürſt „ſich ein wenig Rauch beißen laſſen", d. h. die Ungnade des Herzogs fühlen mußte. Über dieſe Verhältniſſe iſt Luther kaum durch v. Berlepſch, ſondern durch Briefe aus der Heimat unterrichtet worden, wobei natürlich nicht feſtzuſtellen iſt, auf welchem Wege dieſelben an ihn gelangten. Aber man wird annehmen dürfen, daß Briefe aus der Heimat auf demſelben Umweg an ihn gelangen konnten, auf welchem ſeine Sendung an Graf Albrecht gelangte.

„Der kleine Unterricht, was man in den Evangelien ſuchen und gewarten ſoll" macht den Eindruck, als ſei er erwachſen aus einer Dispoſition, zu der ſich Luther von Anfang die Geſichtspunkte niederſchrieb, die er behandeln wollte. Denn die Auseinanderſetzung über Evangelium und Epiſtel findet ſich ſchon in der erſten Wartburgpredigt, vgl. E. A. 7², 155, wie auch die anderen Grundgedanken dort ſchon anklingen.

Gehen wir nun über zu den Adventspredigten. Luther hatte urſprünglich nur eine Überſetzung der Enarrationes Epistolarum et Euangeliorum, quas Postillas vocant, welche im Anfang März [1]) erſchienen waren, in Ausſicht genommen, und zwar hatte er damit die Herſtellung eines großen deutſchen Predigtwerkes beginnen wollen [2]). Aber noch am 10. Juni hatte er kein Exemplar jener Schrift von Wittenberg zugeſchickt erhalten [3]) und deswegen mit der Neubearbeitung der Weihnachtsperikopen begonnen. Noch am 31. Juli denkt er ſich die Bearbeitung der Adventspoſtille nur

---

1) Impreſſum: Wittembergae apud Johannem Grunenbergium Septima Marcii Anno M.D.XXI.

2) Statueram Enarrationes Epistolarum et Euangeliorum vernacula donare. 26. Mai an Melanchthon. Enders 3, 162. De Wette 2, 8.

3) Enders 3, 171. De Wette 2, 16.

als rasch zu bewältigende Übersetzungsarbeit [1]), aber sobald er nun wirklich an die Bearbeitung der Adventspredigten ging, erkannte er sofort, daß die Weihnachtspredigten nach einer völlig anderen Methode gearbeitet waren. Die Adventspredigten mit ihrer kurzen Textauslegung und ihrer sehr bescheidenen Anwendung auf die Zeitfragen erschienen ihm jetzt offenbar zu mager und skelettartig. Dort hatte noch vielfach der Professor im Mönchshabit in knapper Gelehrtensprache geredet, auf der Wartburg war Luther als Junker Georg dem Volksgeist näher gekommen; die Adventspredigten mußten volkstümlicher werden, sich also mehr zum Verständnis des gemeinen Mannes herunterlassen und reicher an Beispielen aus dem Leben werden. Seit den Tagen von Worms hatte Luther Rom und die Welt viel genauer kennen gelernt; das mußte auch auf die Predigten zurückwirken; sie mußten dem wirklichen Leben des deutschen Volkes, den Tagesfragen näher kommen und das römische Wesen viel kräftiger bekämpfen. Überall läßt sich erkennen, wie sich Luthers Schrifterkenntnis und seine theologischen Begriffe vertieft hatten. So hatte er noch in den Enarrationes das „Anziehen Jesum Christum" Röm. 13, 14 nur sittlich gefaßt: Induere enim Christum aliud non est quam imagini eius et exemplo conformari. Jetzt kann ihm die ethische Fassung nicht mehr genügen, weil es dafür an den Voraussetzungen fehlt; die ethische Ausgestaltung des Lebens setzt ein anderes Anziehen, eine Neubelebung des Menschen voraus. Das hatte er bei der Bearbeitung von Gal. 3, 27 in der Neujahrspredigt erkannt. Darum unterscheidet er jetzt ein doppeltes Anziehen: 1) durch den Glauben, der sich verlässet darauf, daß Christus für ihn gestorben ist und alle Dinge für ihn gethan hat, 2) im Leben durch Befolgung seines Vorbildes. (E. A. 7^2, 39.)

So bilden die lateinischen Predigten nur noch gleichsam das Skelett, das mit Fleisch und Blut bekleidet wird. Die Gedanken werden beibehalten, aber doch auch Einzelnes ausgeschieden, so die Gegenüberstellung der Gesetzgebung unter Donner und Blitz und

1) Festinabo, ut denarium Evangeliorum absolutum emittamus pro uno libro; quatuor Dominicas transferam. Enders 3, 204. De Wette 2, 33.

des Einzugs Jeſu in Jeruſalem. Die Anordnung iſt häufig umgeſtaltet, die Darſtellung plaſtiſcher, mit einer Fülle von Beiſpielen geſchmückt. War es ſchon in der Epiphanienpredigt zu beobachten, daß Luther auf der Wartburg mit der deutſchen Heldenſage und der deutſchen Geſchichte ſich beſchäftigte, wozu die Geſpräche mit dem Schloßhauptmann und ſeinen Genoſſen Anlaß geben mochten [1]), jetzt hat er Kunde von der Sage über Heinrich II. und ſeine Rettung aus der Hölle durch S. Lorenz, er weiß nicht nur von Petri Patrimonium, ſondern auch von des heiligen Kreuzes Land und von Unſerer Frauen Zins, er weiß von den Zeichen am Himmel und auf Erden, welche ſeine Zeitgenoſſen erſchreckten, vom Papſteſel, von Chroniken, kennt die neuen Zeiterſcheinungen, die Erfindungen, die Umgeſtaltung des Kriegsweſens durch die Erfindung des Schießpulvers, die neue Krankheit der Franzoſen [2]).

Betrachten wir nun die Adventspredigten für die Zwecke der vorliegenden Unterſuchungen im einzelnen, ſo fällt ſofort auf, daß die erſte Predigt über Röm. 13, 11—14 [3]) ähnlich, wie die erſte Predigt des Weihnachtsteils, faſt durchaus nur ſchlichte Textauslegung iſt. Jenes ſpezifiſch lutheriſche Gepräge, das ſich beſonders in der Beleuchtung der Gegenwart zeigt, fehlt faſt ganz. Abgeſehen von den beiden letzten Seiten könnte die Predigt von einem Mann mit evangeliſcher Erkenntnis auch dreihundert Jahre früher gehalten worden ſein. Nur die Polemik gegen Ariſtoteles und die hohen Schulen [4]), gegen Gerſon und die Karthäuſer, wie das mittelalterliche Faſten [5]) erinnert uns daran, daß wir es mit

---

1) Dietrich von Bern, Hildebrand, Roland, Karl der Große E. A. 10^2, 384. Roland ebd. 387. Kunz Hildebrand, der große Wallfiſch ebd. 387. Der Papſt, die Könige und Türkenkriege ebd. S. 417.

2) Heinrich II. und S. Lorenz in Merſeburg, Erl. A. 7^2, 96. Die große Glocke in Erfurt ebd. 10^2, 23. Der ununterbrochene Gottesdienſt in Meißen ebd. 10^2, 24. Chroniken ebd. 10^2, 60. Zeichen der Zeit ebd. 10^2, 65. Jetzige Kriegführung ebd. 10^2, 70. Fortſchritte der Wiſſenſchaft ebd. S. 58. Neue Krankheit ebd. S. 65. Patrimonium Petri, des heil. Kreuzes Land ꝛc. E. A. 7^2, 95.

3) E. A. 7^2, 25—46.

4) Ebd. S. 34.

5) Ebd. 44 ff.

einer Predigt von Luther zu thun haben. Vergeblich ſucht man nach Anhaltspunkten in der Predigt, um die Zeit ihrer Entſtehung zu beſtimmen. Die Ähnlichkeit in der Behandlung, wie das an die erſten Weihnachtspredigten erinnernde Bild vom Wort Gottes als Harniſch [1]) könnten den Gedanken nahe legen, daß die Predigt ſchon im Frühſommer 1521 zugleich mit der Predigt über Tit. 2, 11—15 [2]) entſtanden ſein möchte, aber wir haben oben geſehen, daß Luther die Ordnung nur mit der Predigt über die zehn Ausſätzigen unterbrach, auch citiert Luther die Predigt vom Neujahr über Gal. 3, die alſo ſchon fertig ſein mußte [3]).

Aber auch die Art, wie Luther die zweite Adventspredigt Matth. 21, 19 unmittelbar an die Vorrede, d. h. an den kleinen Unterricht anknüpft, iſt immerhin auffallend [4]). Von dieſer Predigt erkennt man ſofort, daß durch ſie Adventsſtimmung weht, daß man ſie wohl in die Adventszeit 1521 ſetzen darf und zwar bei dem gehobenen Ton in die Zeit nach dem Beſuch in Wittenberg mit den „dulcissimae amicorum suavitates“ [5]). Klar iſt, daß ſie erſt nach der Epiphanienpredigt, die hier citiert wird, verfaßt iſt [6]). Allerdings hatte Luther ſchon in den Enarrationes Bethphage als Mundhaus erklärt, aber nur im Gegenſatz zur ſtummen Synagoge, aber jetzt dringt er auf die mündliche Predigt gegenüber dem Bücherſchreiben [7]). Hat doch, wie er ſchon in der Epiphanienpredigt betonte, Chriſtus nichts geſchrieben. In die Zeit um Advent paßt unſere Predigt. Denn jetzt beginnt Luther neben dem Kampf gegen die Klöſter auch den gegen die Stiftskirchen, wie er ſchon am 22. Nov. die Aufhebung des „Bethaven“ in Wittenberg wünſcht [8]). Daher finden ſich jetzt neben den Klöſtern immer die Stifte erwähnt [9]),

1) E. A. 7^2, 46.
2) E. A. 7^2, 134 ff.
3) Ebd. 7^2, 40.
4) Ebd. 10^2, 3.
5) Enders 3, 253. De Wette 2, 109.
6) E. A. 10^2, 18. Vgl. S. 388.
7) E. A. 10^2, 18. 34.
8) Enders 3, 250. De Wette 2, 106.
9) E. A. 10^2, 23. 24. 27.

wo man Horas ſingt [1]), wo man große Orgeln [2]), Glocken [3]) und Predigtſtühle hat [4]). Die Stifte ſind gemeint, wenn er Halle, Wittenberg [5]), Meißen und Erfurt [6]) erwähnt. Wiederum paßt es in jene Zeit, wenn er ſchreibt: (die Apoſtel) „ſollen ſich nicht verwundern, ob die großen, reichen, weiſen, heiligen Stände ihr Wort nicht annehmen; es muß ſo ſein . . ., wiederumb müſſen die Apoſtel auch ſie verachten und zu ihn eintreten, denn der Herr will keinen Schmeichler zum Prediger haben“ [7]). Als Schmeichelei faßt Luther die mansuetudo, welche Kapito ihm gegenüber von Albrecht von Mainz zumutete.

Die Predigt über die Epiſtel des zweiten Advents Röm. 15, 4 ff. läßt ganz ähnliche Töne anklingen wie die vorhergehende. Auch hier bekämpft Luther die vielen Bücher [8]) und die Stifte mit ihrem Apparat [9]). Die ganze Tendenz der Predigt aber ſtimmt zu dem poſitiven Teil der Schrift „Eine treue Vermahnung zu allen Chriſten, ſich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“, welche Luther nach ſeiner Rückkehr aus Wittenberg verfaßte [10]). Das Gleichnis von Wolf und Schaf [11]) iſt nur eine andere Wendung desſelben Gedankens, den das Bild von dem Unglücklichen mit dem Strick um den Hals ausdrücken ſoll [12]). Wir dürfen alſo annehmen, daß die Predigt über die Epiſtel des zweiten Advent unmittelbar auf die über das Evangelium des erſten Advent folgte, und zugleich mit der „treuen Vermahnung“ nach der Rückkehr aus Wittenberg entſtand.

---

1) E. A. 10^2, 28.
2) Ebd. S. 24 ff.
3) Ebd. S. 23.
4) Ebd. S. 23. 29. Die gewöhnlichen Kirchen hatten weder Orgeln noch Prediger.
5) Ebd. 24 Anm., wo der urſprüngliche Text ſteht.
6) Ebd. 23/24.
7) Ebd. S. 37.
8) E. A. 7^2, 61.
9) Ebd. S. 64. 69. Chorſchüler S. 69. Geplärr S. 50. Glocken und Orgeln S. 68. 69.
10) W. A. 8, 670.
11) E. A. 7^2, 48.
12) W. A. 8, 686.

Die überaus interessante Predigt über das Evangelium des zweiten Advent Luk. 21, 25—33 [1]), in welcher Luther eine Schilderung seiner Zeit giebt, erinnert vermöge ihres Inhalts vielfach an die Epiphanienpredigt, in der Luther auch von den Sternen zu handeln hatte. Aber auch kleinere Stücke verraten die Reminiscenz an jene große Predigt, z. B. über die Beichte der Frauen [2]). Wir sind hier auch in der Lage, den terminus a quo der Entstehung dieser Predigt genau nachweisen zu können. Denn Luther kommt hier auf die große Konstellation der Planeten zu reden, „die jetzt eintreten wird über zwei Jahr“ [3]). Die Konstellation sollte im Februar 1524 eintreten. Man wird Luthers Worte nicht so pressen dürfen, daß er erst im Februar 1522 schrieb. Aber man muß doch schon 1522 geschrieben haben, was mit Weihnachten 1521 der Fall war. Aber noch ein anderes Merkmal giebt uns die Predigt an die Hand, um die Zeit ihrer Entstehung näher zu begrenzen. Amsdorf hatte Luther nach dem Zustand der Verstorbenen gefragt und neigte sich zur Annahme eines Seelenschlafs der Frommen bis zum Gericht. Die Sache bewegt Luther; er würde Amsdorf in einer Beziehung schon zustimmen, aber er fühlt das Bedenkliche der Annahme und fragt deswegen: „Quis novit, quomodo Deus agat cum animabus separatis?“ Offenbar fand er keine Klarheit, über die Frage in der Schrift, als er am 13. Januar 1522 an Amsdorf schrieb [4]). In der Kirchenpostille ist die Frage anderer Art: „Wo bleiben unsere Seelen, wenn an allen Orten der Creatur (am jüngsten Tag) Feuer sein wird und kein Boden noch Raum? Antwort: sage mir, wo sind sie jetzt? oder wo sind sie, wenn wir schlafen? Meinst du, Gott vermöge die Seelen nicht in seiner Hand (zu) bewahren, daß sie nimmer gewahr werden, wie Himmel und Erde zu Pulver wird? oder meinest du, er müsse einen leiblichen Stall dazu haben, wie ein Hirt zu seinen Schafen? Es ist genug, daß du wissest, sie sind in Gottes Hand und in

1) E. A. 10^2, 53 ff.

2) Ebd. 10^2, 63. Vgl. S. 422 ff.

3) E. A, 10^2, 69, Anm. 11. Es ist überaus ungeschickt, daß die E. A. den Text des Urdrucks nur in den Anmerkungen gab.

4) Enders 3, 269. De Wette 2, 122.

keiner Kreatur Schoß oder Raum . . . Wenn wir wüßten, wie die Seelen behalten würden, ſo wäre der Glaube aus“ [1]). Wenn er dann ſagt: „Ob du nicht wiſſeſt, wie das zugehe, laß dich nicht irren, ſintemal du noch nicht erlernet haſt, wie dir geſchehe, wenn du ſchläfeſt oder aufwacheſt, und kannſt nimmer wiſſen, wie nahe dir der Schlaf oder das Wachen ſei, damit du doch täglich umbgeheſt, wie wollteſt du denn dies erfahren“? ſo berührt ſich dieſe Frage nahe mit der in dem Brief: „Nonne potest (Deus animas) aeque sopire alternis vel quamdiu voluerit, atque viventes in carne sopit?“ Nachdem er dann vom Zuſtand der Verdammten, nach dem Amsdorf auch gefragt hatte, geſprochen, ſchließt er: „Igitur mea sententia est, incerta haec esse; verisimile autem exceptis paucis omnes dormire insensibiles.“ Die Predigt giebt dieſer Ungewißheit Ausdruck. Für den Glauben genügt die Gewißheit, daß die Seele in Gottes Hand iſt. Man wird nun nicht irre gehen, wenn man die Predigt in die Zeit ſetzt, da Luther mit den Fragen Amsdorfs beſchäftigt war, alſo um den 13. Januar.

Überſieht man die ganze Predigt, ſo kann man ſich dem Eindruck nicht verſchließen, daß ſich Luthers Blick in der Wartburgſtille doch erweitert hat. Nur des Raumes wegen ſei hier auf die Wiedergabe der Schilderung verzichtet, welche Luther von ſeiner Zeit entwirft. Aber nicht verſchwiegen ſei die Stellung Luthers zu der Frage nach der großen Sintflut im Jahr 1524. Er nimmt an, daß die Berechnungen der Aſtronomen richtig ſeien, denn er ſagt: „die große Konſtellation der Planeten, die jetzt eintreten *wird* über zwei Jahr.“ Anders verhält er ſich zu der Frage nach der Bedeutung der Konſtellation, „darüber die Sternmeiſter ſagen, es ſolle eine Sintflut bedeuten; Gott gebe, daß der jüngſt Tag ſei, welchen ſie gewißlich bedeutet“ [2]). Hienach ſteht für ihn nur feſt, daß die Konſtellation auf den jüngſten Tag hinweiſt; ob die Sintflut komme, wie die Aſtrologen ſagen, läßt er zweifelhaft, aber um ſo herzlicher iſt ſeine Sehnſucht nach dem jüngſten Tag. Hier

1) E. A. 10^2, 80 ff.
2) E. A. 10^2, 69.

redet ebenso das innige, christliche Gemüt, wie der nüchterne Verstand, der sich gegen die astrologischen Vorhersagungen kühl erweist und sich nicht durch ihre zuversichtliche Sprache imponieren läßt. Oben haben wir als terminus ad quem für die Predigt über das Evangelium des zweiten Advents die Zeit um den 13. Januar 1522 bestimmt; man darf aber hier nicht zu tief heruntergehen, denn während Luther am 18. Dezember 1521 an Joh. Lang schreibt: „Interim Postillas conscribam, Novum Testamentum vernacula donaturus“ [1]), und an Wenz. Linck am 20. Dezember: „Iam in Postilla et vernacula tradenda Biblia laboro“ [2]), erwähnt er in dem Brief an Amsdorf die Postille nicht mehr [3]). Die Übersetzung des Neuen Testaments war für Luther wohl nach der Rückkehr von Wittenberg, ehe er die von dort abgesandte lateinische Bibel erhalten hatte und Melanchthon sein griechisches Neues Testament zurückgeben konnte [4]), am 18. Dezember noch die Nebenarbeit, am 20. Dezember muß die Postillenarbeit sich schon in die gleiche Bedeutung mit der Bibelübersetzung teilen, am 13. Januar 1522 kann die Postille in den Hintergrund treten, denn die Hauptarbeit an ihr ist gethan. Luthers ganzes Interesse fesselt die Bibelübersetzung. Jetzt verstehen wir auch, wie Luther dazu kommt, in den letztvorangehenden Predigten die Bibel ganz besonders hervorzuheben und alle anderen Bücher zurückzusetzen [5]).

Wir kommen zur Predigt über die Epistel des dritten Advent 1 Kor. 4, 1—5. Ein ziemlich sicheres Datum für ihre Entstehungszeit hätten wir, wenn wir sicher annehmen dürften, daß die Bearbeitung der Schrift „Bulla coenae domini“ um die Wende des Jahres 1521 und 1522 und die Vorrede zwischen Weihnachten und Neujahr zu setzen wäre, wie Kawerau annimmt [6]).

---

1) Enders 3, 256. De Wette 2, 115.

2) Enders 3, 258. De Wette 2, 117.

3) Interim Biblia transferam, quamquam onus susceperim supra vires.

4) Enders 3, 253. 255. De Wette 2, 110. 111.

5) E. A. 10^2, 481; 7^2, 34.

6) W. A. 8, 689.

Sagt doch Luther in der Vorrede „es iſt jetzt ein newe jar“ [1]), und am Schluß derſelben: „der newjarßtag lieff eylend davon und wolt jah ditz geſchenk mit bringen“ [2]). Und ſo viel bleibt jedenfalls richtig, daß die Schrift in den Anfang des Jahres 1522 zu ſetzen iſt, aber daß es ſich für Luther mit dem Neujahrsgeſchenk um Einkleidung eines Scherzes handelt und nicht um ein Kalenderdatum, ſagt er ſelbſt, wenn er den Papſt anredet: „Es iſt itzt ein newe iar, das du zuvor nie erfaren haſt.“ Nun zeigt unſere Predigt, daß Luther ſich aufs neue mit dem Papſttum beſchäftigte, als er ſie niederſchrieb. „Die ganze Epiſtel iſt ihm ein greulicher Stoß wider das Papſttum und desſelben Regiment“ [3]). Die Bullen der Päpſte im allgemeinen [4]) und die Bulle „Coenae Domini“ insbeſondere [5]) zieht er an. Ein ſicheres Kriterium zur Beantwortung der Frage, ob der Papſt und die Biſchöfe Chriſti Diener ſeien, ſucht er im Anfang der Predigt zu gewinnen und kommt zu dem Ergebnis: „Weil ſie nicht Chriſtus Wort lehren, ſind ſie nicht Chriſtus, ſondern des Teufels Diener [6]).“ Dann weiſt er die Verweltlichung der Hierarchie nach. Nicht „Haushalter in Gottes Gütern, ſondern wie Rentmeiſter in zeitlichen Gütern ſind ſie, darum iſt es ihnen allein zu thun“ [7]). Endlich zerpflückt er alle Gründe für die Herrlichkeit des geiſtlichen Standes als eines vollkommenen. Während Luther überall in der Poſtille die Karthäuſer als den Inbegriff der mönchiſchen Vollkommenheit heraushebt [8]), und ſo auch in unſerer Predigt [9]), ſo muß er jetzt eine beſondere Veranlaſſung gehabt haben, wenn er die Obſervanten beſonders hervorzieht und ſchreibt: „Unter dieſen (sc. die ſich üben im Gehorſam des Papſts, der heiligen Kirche und allerlei Menſchengeſetz, Orden

1) W. A. 8, 691.

2) Ebd. S. 694. Zum Geſchenk vgl. E. A. 10^2, 319.

3) E. A. 7^2, 84.

4) E. A. 7^2, 100. Die Nennung ſeines Namens in der Bulle wurde ihm wohl in Wittenberg mitgeteilt.

5) E. A. 7^2, 100. Von Kawerau W. A. 8, 689 überſehen.

6) E. A. 7^2, 88.

7) Ebd. 94 ff.

8) E. A. 7^2, 321. 324. 325; S. 44; 10^2, 218. 436; S. 87.

9) E. A. 7^2, 108.

und Statuten) ist der Furbund, der Ausbund, der Kern, das Mark, der Grund ... die sich nennen und halten nach der Observanz, ... das schöne Kätzlin, das hat einen glatten, hübschen Balck“ [1]). Man sollte denken, als Verteidiger des Papsttums, der Kirche und ihrer Gesetze würde Luther die Dominikaner in den Vordergrund stellen, während diese an Devotion sicher durch die Franziskaner übertroffen wurden. Fast scheint es, daß Luther einen besondern Anlaß hatte, den Ausfall auf die Observanten zu machen. Ob dazu Alveld, der sich mit Stolz zu den Observanten rechnete, besonders Anlaß gegeben, ob dieser Anlaß in der Sangerhauser Angelegenheit zu suchen ist, wäre weiterer Untersuchung wert. Oder hatte er die Franziskaner in Weimar im Auge, welche Herzog Johann eifrig zu bearbeiten suchten? Daß Luther schon den ersten Druck von Sasgers Scrutinium gekannt haben sollte, ist doch wenig wahrscheinlich, obgleich die Bezeichnung „das schöne Kätzlin mit dem glatten, hübschen Balck“ eher auf Sasger passen würde, als auf Alveld und die Weimarer [2]).

Bei der nun folgenden Predigt über das Evangelium des dritten Advents Matth. 11, 2—10 [3]) fühlen wir das große Dunkel, das über die Zeit von Januar 1522 bis zu Luthers Rückkehr noch teilweise gebreitet ist, schmerzlich. Es ist eine Zeit der Gärung, deren treibende Kräfte wir kennen, hier Karlstadt, dort Zwilling und die Augustiner und daneben die Zwickauer Propheten und auf der andern Seite Kapito, der die langsame Überführung des Kurfürsten Albrecht in das Lager der Reformation in Aussicht stellen möchte, aber bis ins Einzelne hinein läßt sich bei der spärlichen Zahl von Reformatorenbriefen jener Zeit die Bewegung noch nicht genau verfolgen. Auf der anderen Seite bietet die Predigt Luthers zu wenig spezielle Züge, um sie im Zusammenhang mit der Bewegung in

---

1) E. A. 7^2, 97.

2) Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum circa suprascriptas materias: De gratia et libero arbitrio, fide et operibus, peccato in bono opere .... votis et statu monasticis. Die 1522 s. a. e. l. in München erschienene Ausgabe ist früher als die bei Ad. Petri in Basel gedruckte. Zu Alveld vgl. S. 342, zu den Weimarern Enders 3, 234. De Wette 2, 54.

3) E. A. 10^2, 84 ff.

Wittenberg genauer datieren zu können. Man ſieht hier Luther auf hoher Warte ſtehen, er hat einen ſichern, feſten Boden unter ſich, er ſieht von der Ferne die wilden Waſſer rauſchen, aber er kennt die Bewegung eben nur aus ſpärlichen Briefen und ſteht nicht unmittelbar in derſelben. Seine Grundanſchauungen ſind klar und durchſichtig, aber ſcharf beſtimmt iſt nur der Gegenſatz gegen den Papismus. Jetzt regen ſich Mächte, die das Evangelium im Sturm zu einem neuen Geſetz machen wollen, das iſt ihm klar, aber da er ſie nicht durch eigene Anſchauung kennt, ſind die Farben, die uns die Predigt hier zeigt, grau und blaß. Vielleicht gelingt es allmählich doch, beſonders mit Hilfe derer, welche die Vorgänge jener Zeit genauer kennen, die Predigt richtig, gemäß dem Gange der Dinge, welche ſich in ihnen abſpiegeln, zeitlich zu fixieren.

Eins iſt ſofort klar, Luther erkannte, wie treffend der Text für die Zeit der Spannung und Gärung, der Zerſetzung des alten und der Herausbildung eines neuen Weſens paßte. Schon in den Enarrationes hatte Luther aus unſerm Evangelium die Lehre herausgehoben: „Difficile est, inolitam presertim vulgi opinionem statim evellere, atque si id vi et subito tentetur, in peiorem sortem cadat, necesse est, nec Christus discipulos suos omnia subito docuit nec fecit, sed multam tolerans in eis ruditatem paulatim eos perfecit [1]).“ In unſerer Predigt aber ſagt Luther: „Was nicht Chriſten iſt, den hilft auch nicht Johannes der Täufer, der doch iſt der größeſt Heilige fur allen ... Doch gehet Johannes ſanft mit ihnen vmb, duldet ihren ſchwachen Glauben, bis ſie ſtark werden, verwirft ſie nicht darumb, ob ſie ihm nicht ſo feſtiglich gläuben. Alſo muß man auch thun den Gewiſſen, die in heiliger Menſchen Exempel und Regeln außer Chriſto gefangen ſind, bis man ſie erausbringe [2]).“ Es iſt keine Frage, das paßt auf die ſtürmiſchen Geiſter, die ſich um die Wende des Jahres 1521/22 erhoben, insgeſamt. Bekämpft Luther nun die „ungehöffelten“ Papiſten und entzieht ihnen das Recht, ſich auf Matth. 23, 2. 3 zu ihrem Schutz zu berufen [3]), er trifft auch die ge-

1) F 2,[b].
2) E. A. 10[2], 87.
3) Ebd. S. 90.

höffelten Papisten: auf der einen Seite die leisetretenden Geister, welche Papst, Klöster, hohe Schulen reformieren und doch in ihrem Wesen erhalten wollen. Ihnen ruft er zu: das ist ebenso viel, als das Wasser aus dem Schnee drücken und den Schnee doch erhalten [1]." Auf der andern Seite trifft er auch die, welche in ihrem Sturm und Drang ohne Rücksicht und Schonung aus dem Evangelium ein neues Gesetz machen wollen, weil sie gleich den Papisten mit ihrem eigenen Wirken die Kirche reformieren wollen. Ihnen hält er vor: „wo die Werk (sc. Christi) nicht sind, da ist auch nicht Christus. Christus ist ein lebend, thätig, fruchtbar Wesen, das ruget nicht, es wirket ohn Unterlaß, wo es ist. Darumb die Bischöfe und Lehrer, die nicht Christus Werk führen, sollen wir halten und meiden, wie die Wolfe [2]." Werk Christi aber ist Barmherzigkeit üben an den Blinden, Lahmen, Aussätzigen, und lernen durch die Predigt des Evangeliums als einer fröhlichen Botschaft [3]. „Geduld, Liebe, Friede, Sänfte und dergleichen", das sind die Werke, an denen man Christus heute noch erkennt [4]. „Die Armen sind gewißlich nicht die Bettler und leiblichen Armen, sondern die geistlich Armen", „nicht die begehren noch lieb haben die Güter, vielmehr die zurschlagene arme Herzen" [5]. „Auch die, so diese Lehre des lautern Glaubens gerne hören und verstehen, greifens doch nicht an, dem Nächsten zu dienen, gerade als wollten sie durch den Glauben selig werden ohne Werk. Sie sehen wohl ein Bild des rechten Glaubens in sich, wenn sie (das Wort Gottes) hören oder reden; aber sobald das Hören und Reden aus ist, gehen sie mit andern Sachen um und thun nicht danach. Damit vergessen sie immerhin der Frucht des Glaubens, der christlichen Liebe" [6]. Bezeichnend schließt die Predigt: das Reich Gottes stehet nicht in Worten, sondern in Thaten.

Man wird nicht zweifelhaft sein können, daß das Gleichnis vom Schnee und Wasser Männer wie Kapito trifft, anderseits wird

1) E. A. 10^2, 102. Das Bild erklärt sich aus der Winterlandschaft.
2) Ebd. 10^2, 90.
3) E. A. 10^2, 89.
4) E. A. A. 10^2, 90.
5) Ebd. S. 93.
6) E. A. 10^2, 110 ff.

man an die ſtürmiſchen Geiſter denken dürfen, die das Papſttum raſch einreißen wollen, aber dafür ihr eigenes Papſttum aufrichten, auf ihr eigenwilliges Wirken alles bauen, raſch Armenordnungen ſchaffen, aber die Seelſorge, die ſtille, ruhige, langſame Arbeit an den Seelen verſäumen. Nun beſehe man das Vorgehen Zwillings und Karlſtadts, man ſehe, wie ſie die Maſſen ohne genügende Vorbereitung in ein neues Kirchentum herüber zerren wollten [1]), am 24. Januar [2]) raſch eine Armenordnung ſchufen aber das Schwerſte, die treue Seelſorge, ganz darniederliegen ließen. So würden wir, wenn wir Luthers Predigt in den richtigen Zuſammenhang der Ereigniſſe gebracht haben, dieſelbe in das Ende des Januar oder Anfang Februar ſetzen dürfen. Dazu würde ſtimmen, wenn Melanchthon an Luther in ähnlichem Sinne geſchrieben hätte, wie um den 20. Januar an Spalatin: „In Academiae principibus, qui nunc sunt, spei nihil est. Sua curant cauti homines [3]).“ Dann möchten die Worte Luthers: „Obwohl wir ſehen, hören, greifen und bekennen müſſen, daß Leben ſei der Glaube zu Gott und Liebe zu dem dürftigen (sensu spirituali) Menſchen, noch wills nirgends fort. Dieſer hanget an ſeinem Gottesdienſt und eigen Werken, der ander ſcharret allein zu ſich und hilft niemand [4])“, ein Widerhall der Klage Melanchthons ſein. Aber vom 13. Januar 1521 [5]) bis 25. Februar [6]) fehlt uns jede Spur eines brieflichen Verkehrs zwiſchen Melanchthon und Luther [7]). So müſſen wir darauf verzichten, die beiden Äußerungen in Zuſammenhang zu bringen, da ja Luthers Wort auch als allgemeines Urteil ſeine Berechtigung hat.

Die Epiſtel für den vierten Advent bot Luther die Gelegenheit, die ſchon in der Predigt über Röm. 15 ausgeſprochenen Grundſätze über das Tragen der Schwachen als Erfüllung der Liebigkeit zu wiederholen, waren doch die Gegenſätze zwiſchen den Anhängern

1) Köſtlin 1^2, 517 ff.
2) Corp. Ref. I, 541. Kolde 2, 38.
3) Corp. Ref. I, 539.
4) E. A. 10^2, 110.
5) Enders 3, 272. De Wette 2, 124.
6) Corp. Ref. I, 563.
7) Doch vgl. Corp. Ref. I, 542: quae ex sententia Doct. Martini adiicienda videbantur.

des Alten und Neuen noch gespannter geworden [1]). Luther kennt gegenüber den eigensinnigen und gewaltthätigen Anhängern des alten Wesens, welche Gehorsam gegen des Papstes Gebote fordern um der Seligkeit willen, keine Nachgiebigkeit [2]). Aber wo die alten Gebräuche nicht geboten würden, sollte man sie aus schonender Rücksicht freiwillig halten und nicht so Anstoß geben. Denn hierbei wäre der Mangel an Lindigkeit ebenso groß wie auf der Seite der Altgläubigen. Aus Freiheit halten schadet nichts, weder am Glauben noch am Evangelio, aber aus Not und Gehorsam halten vertilget Glaub und Evangelium [3]).

Auf beiden Seiten, auch in Wittenberg, gab es „Starrige und Ungelinde, die niemand nichts zu gut halten, sondern alles nach ihrem Kopfe lenken und ausführen wollen. Die machen alle Welt irre und sind Ursach alles Krieges und Jammers, sprechen danach, sie habens than umb des Rechten willen. Hier gilt das Wort des Terenz: Summum jus, summa injuria" [4]). Die Stellung Luthers zwischen beiden Parteien ist klar. So kräftig er die Anhänger des Alten bekämpft, so wenig kann er den neuen Reformern in Wittenberg recht geben. Was er aber über „die vernunftige und natürliche Lindigkeit" als „Gleißnerei, lauter Blastückerei und Gaukelwerk vor Gott" schreibt [5]), erinnert an die Gedanken, welche er Kapito in dem Brief vom 17. Januar 1522 entwickelt hatte [6]), und die ihn sicher noch so lange beschäftigten, als er auf eine Antwort hoffen konnte. Fragen wir nun nach genauen Merkmalen, um die Zeit von Januar bis März zu finden, in welche die Predigt gehören möchte, so fällt mitten in der Abhandlung über die Lindigkeit der Abschnitt über das Besteuerungsrecht der Obrigkeit auf [7]). Wir erinnern uns unwillkürlich daran, daß die Zwickauer Propheten von

1) Beachte, wie Luther wieder über Klöster und die Stifte und ihre Gottesdienste, ihre Horas, ihr Geplärr klagt E. A. 7, 121. 131. Er nennt sie Spotthäuser.

2) E. A. 7², 120.

3) Ebd.

4) So auch in den Enarrationes.

5) E. A. 7², 123.

6) Enders 3, 278. De Wette 2, 130.

7) E. A. 7², 122.

einer Umwandlung der ganzen weltlichen Ordnung redeten [1]). Damit wird es zuſammenhängen, wenn Spalatin Anfang Februar das Bedürfnis fühlt, Melanchthon um eine Auslegung von Matth. 22, 15 ff. anzugehen, welche ihm dieſer am 6. Februar zuſchickte [2]). Man wird wohl annehmen dürfen, daß Spalatin auch Luther auf dieſe gefährliche Seite der Schwarmgeiſterei aufmerkſam machte, ja vielleicht ihm dieſelbe Frage wie Melanchthon vorlegte und ihn dadurch veranlaßte, das Beſteurungsrecht der Obrigkeit in einem Zuſammenhang, wo man es nicht erwartet, wohin es aber nach Luthers Wendung der Sache wohl paßte, zu beſprechen. Wir würden ſo auf den Anfang des Monats Februar als Zeit der Entſtehung unſerer in Frage ſtehenden Predigt geführt, die ſich ſo wiederum gut an die vorangehende zeitlich anreihte.

Endlich noch die Predigt über das Evangelium des vierten Advents. Wüßten wir, daß die Wittenberger Reformer, Karlſtadt voran, gegenüber dem Widerſtand, welchen ſie von der kurfürſtlichen Regierung erfuhren, unter der Hand Luther für ſich zu gewinnen ſuchten und an ihn einen Boten [3]) mit einem Brief ſchickten, wie die Auguſtiner am 1. November (ſ. oben), wir hätten in der Predigt eine lichtvolle Darſtellung jenes bisher völlig unbekannten Ereigniſſes in Luthers Leben. Nun beſehen wir uns zuerſt den Brief Luthers an die Wittenberger [4]), welchen Köſtlin mit großem Scharfblick in den Februar [5]), Enders an das Ende Februar geſetzt hat [6]). Der Brief, welcher leider unvollſtändig iſt, macht nicht den Eindruck einer ſchriftlichen Anſprache an die Wittenberger, die Luther ohne unmittelbare Veranlaſſung abgefaßt hätte, wie Köſtlin annimmt, ſondern ſieht einer Antwort auf eine Anfrage über Luthers Urteil über die Reformen völlig ähnlich. Überdies redet er im

1) Köſtlin 1², 521.

2) Corp. Ref. I, 547.

3) An den Boten, welchen der Rat und die gemeine Stadt Wittenberg an Luther ſchickte, um ihn zur Rückkehr zu bewegen, wie Enders nachgewieſen (a. a. O. 3, 298), iſt hier nicht zu denken.

4) De Wette 2, 118. E. A. 53, 99.

5) Köſtlin 1², 527. Kolde 2, 568: „ein Bedenken an die Wittenberger."

6) Enders 3, 291.

Verlauf eine bestimmte Person, offenbar den im Namen der Reformer redenden Schreiber und Absender des Briefes, direkt an [1]). Diese Anrede kann nicht nur rhetorische Figur sein. Mit den Wittenberger Reformern und ihrem Anhang hat Luther vorher geredet.

Wer der Angeredete ist, bedarf noch der Untersuchung. In Frage stehen nur Karlstadt und Zwilling, die kurz zuvor als die Führer der Bewegung genannt sind [2]). Luther macht dem Angeredeten das „kleine Narrenwerk" zum Vorwurf, „das Sakrament anzugreifen, Eier und Fleisch zu essen." Jener erste Vorwurf kann sich nur auf den von Luther auch in seiner Predigt am 13. März behandelten, von den Reformern eingeführten Brauch, das Sakrament den Kommunikanten in die Hand zu geben, beziehen. Ob dies Karlstadt am Weihnachtsfest 1521 oder Zwilling am 1. Januar 1522 in Eilenburg zuerst gethan, ist bis jetzt weder von Köstlin, noch von Kolde, noch von Plitt [3]) festgestellt; ebenso wenig wissen wir, wer von beiden zuerst zum Bruch der Fasten aufgefordert hat. Wer das eine begonnen, ist nach Luthers Brief auch der Urheber des andern. Bei dem Aufsehen, welches gerade Zwillings Abendmahlsfeier in Eilenburg erregte, ist anzunehmen, daß er es war, der auch in Wittenberg Brot und Kelch zuerst den Kommunikanten in die Hand gab. Dafür spricht auch der Bericht Bucers an Beat. Rhenanus vom 27. März, wonach am 11. Januar im Augustinerkloster das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ausgeteilt und Brot und Kelch den Laien in die Hand gegeben wurde [4]). Wenn Luther fortfährt: „Und siehet mich gleich an, als hätten diejenigen, so dieses Spiel angefangen haben, ihren Ruhm gesucht", so scheint er damit Karlstadt zu meinen, der eb nso leichten Herzens die Leipziger Disputation veranlaßte [5]). Wäre Karlstadt wirklich der erst

---

1) Des Verderbens bist du ein Ursach gewesen, daß du so unfürsichtig hinein geplumpt hast. E. A. 53, 101. De Wette 2, 119.

2) S. die Textverbesserung bei Enders 3, 29.

3) Einleitung in die Augustana 1, 287.

4) laicis corpus Christi et calicem in manus accipientibus. Briefwechsel des Beat. Rhenanus S. 303.

5) Vgl. Luther an Wenc. Link 19. März: Carlstadius et Gabriel horum autores fuerunt monstrorum. Enders 3, 315. De Wette 2, 156.

Angeredete, ſo hätte ihm Luther ſicher direkt auf den Kopf zugeſagt, daß er die Sache ebenſo in ſeiner Ruhmgier angefangen wie den Handel mit Eck, und hätte dann hinzugefügt: ſo hat dir der Teufel den Lohn gegeben, wie damals (mit deiner Niederlage). Aber Zwilling war nur der Schreiber, hinter ihm ſtand Karlſtadt und ein guter Teil der Gemeinde. Und Karlſtadt muß um den 20. Februar nach einem Boten in Wittenberg geſucht haben, von dem es in der Stadt hieß, er habe ihn nach Weimar geſchickt [1]). Am 23. Februar hatte Melanchthon ein Schreiben Spalatins erhalten, in welchem dieſer nach dem Verbleib eines Bündels fragte, das Briefe Luthers und ein Stück ſeiner Poſtille [2]) enthielt. Zwei Tage lang forſchte Melanchthon nach dem Boten und hörte nun, Karlſtadt habe ihn nach Weimar geſchickt. Das war aber nur Stadtgerücht, denn am 1. März teilt Melanchthon Spalatin mit, der von dieſem gemeinte Bote ſei wieder aufgetaucht: Habet homo iustas, ut videtur, dilati reditus causas. Das konnte Melanchthon kaum ſchreiben, wenn der Bote, ſtatt ſeine Sendung, die er von Spalatin an Melanchthon zu beſtellen hatte, abzuliefern, ſich von Karlſtadt verwenden ließ. Wahrſcheinlicher iſt, daß man ihn in Lochau zurückgehalten und dann mit der Inſtruktion an den Amtmann von Eiſenach, Joh. Oswald, um den 25. Februar weggeſchickt hatte [3]), während Karlſtadt das von Zwilling aufgeſetzte Schreiben durch einen anderen Boten befördern ließ. Zwilling hatte ſich vor dem 14. Februar aus Wittenberg entfernt, da ihm der Boden dort zu heiß war [4]), aber war doch wohl in Verbindung mit Karlſtadt geblieben. Hätte ſich Zwilling nach Weimar begeben, ſo wäre alle Schwierigkeit gelöſt. Karlſtadt hätte dann Zwilling um den 20. Februar einen Boten geſchickt mit der Aufforderung, ſich an Luther zu wenden. Dieſer hätte nun den Brief Luthers provoziert, der aus Zwillings Papieren ſtammen wird. Denn es iſt begreiflich,

1) Corp. Ref. I, 565.

2) Daß mit den commentarii nicht nur wahrſcheinlich, wie v. Dommer annimmt a. a. O. S. 158, ſondern ſicher die Poſtille gemeint iſt, beweiſt der folgende Text (interpretatio Evangelii).

3) Corp. Ref. I, 559.

4) Corp. Ref. I, 557.

daß Zwilling später es für angezeigt hielt, die Aufschrift und den Schluß wegzuschneiden, um den Lesern die Erinnerung an seine sicher ihm selbst später peinliche Sturm- und Drangperiode zu verwischen.

Hat nun Zwilling sich in seiner Not an Luther gewendet, um dessen Autorität für sich und Karlstadt in Anspruch zu nehmen, wie später die Zwickauer Propheten und Cellarius, so wird er es an Lobeserhebungen, an einem Preis Luthers als des verheißenen Elias nicht haben fehlen lassen und ihm dabei gestanden haben, daß er den neuen, Aufsehen erregenden Abendmahlsritus eingeführt habe und mit dem Bruch des Fastengebots vorangegangen sei. Nun lese man die Predigt über das Evangelium des vierten Advents, die mich zuerst auf den Gedanken brachte, daß im Februar ein Versuch der Wittenberger Reformer gemacht wurde, Luther auf ihre Seite zu ziehen, und mich dann erst den Brief verstehen lehrte, der bisher als ganz unmotivierte freie Ansprache Luthers angesehen wurde. Man darf beim Lesen der Predigt nicht vergessen, daß Luther zunächst die Predigt in den Enarrationes bearbeitet. Die Ähnlichkeit beider ist sehr groß, die Grundgedanken enthält schon die lateinische Predigt, aber die Ausführung im einzelnen ist in der deutschen Predigt doch so eigenartig, daß man leicht erkennt, es sind neue Zeitverhältnisse, die auf Luther hier einwirken. Wie Luther die Ehre schildert, welche die Botschaft der Pharisäer dem Johannes erweist, sagt er: „O welch ein Wind ist das gewesen, wie sollt er aufblasen, wo er träfe ein eitel weltlich Herz!“ [1]) Man sieht, eigene Erfahrungen haben ihn die große Versuchung verstehen gelehrt, welche in den Fragen der Boten lag. Man vergleiche besonders die folgenden Ausführungen: „Sie haben Johannem versucht, daß er Christum aller Dinge verleucken . . . und alle ihre Untugend rechtfertigen sollt und seine Ehre und des Volks Anhang ihnen zubringen“ [2]). Schon einmal hatte Luther die Erwartung vom Wiederkommen Henochs und Elias als schriftwidrig kurz abgewiesen [3]).

1) E. A. 10^2, 111.
2) E. A. 10^2, 113.
3) In der Predigt über Hebr. 1, 1 ff. E. A. 7^2, 193.

Aber jetzt geht er genauer als in der Predigt über Hebr. 1 und in der lateiniſchen Predigt darauf ein. Denn die Zwickauer redeten vom Kommen eines neuen großen Propheten. Als neuer Elias galt Luther in Wittenberg, ſo auch in Melanchthons Briefen. Ähnlich wird ihn Zwilling genannt haben in ſeinem Brief. Deswegen ſchließt jetzt Luther ſeine Abhandlung über dieſe Frage: „Darum bleiben wir darauf, daß die letzte Prediget fur dem jüngſten Tag ſei das Evangelium. Und alſo beſchließen wir gewißlich, daß kein Elia mehr kommen wird, ſondern das Evangelium wird währen bis ans Ende der Welt [1]." Chriſto, dem Evangelium will Johannes allein den Weg bereiten, darum ruft er: „Tret beiſeit, gebet Raum und laſſet den Herrn ſelbs unter euch wandeln gegenwärtig und ſehet nach keiner Weisſagung mehr von ihm. Das iſt nu die Antwort, die kein gelehrter, weiſer, heiliger Menſch leiden kann ... Sollt er ſo kühne ſein, ſolche heilige Leut dem Teufel zu örtern und alles ihr Weſen irrig, gottloſe und verdammlich ſchelten und furgeben, ihre Wege ſeien nicht des Herrn Wege und ſollten allererſt zurichten des Herrn Wege und alle ihr heiliges Leben vergeblich geführt haben?" [2]) Kann man die Stellung, welche Luther zu den Reformern und nachher gegenüber den Zwickauer Propheten einnahm, und den Dank, welchen er von ihnen erwarten mußte, genauer wiedergeben, als es Luther hier thut, der die Ehrenprädikate, welche ihm die Zwickauer gaben, wie wahrſcheinlich Zwilling, recht gut in ihrem Wert zu würdigen wußte, wenn er in der Predigt ſagt: „Sinds nicht feine Handthierer, die Johannes Ehre zu ſich bringen? Bieten ihm einen Apfel um ein Königreich, wollen ihm mit Rechenpfennigen die Gülden abwechſeln [3])." Wenn Luther dann die Hinderniſſe beſchreibt, die Johannes, der Wegbereiter, hinwegräumen muß, und den geiſtlichen Dünkel und den phariſäiſchen, rechten Hochmut, der ſein gutes Leben und Werk achtet und ſicher darauf iſt [4]), ſo hat er ſicher nicht nur die altgläubigen Werkheiligen,

1) E. A. 10^2, 118.
2) E. A. 10^2, 121.
3) E. A. 10^2, 114.
4) E. A. 10^2, 123.

sondern auch die neuen Heiligen im Sinn. Wohl meint er Kapito, aber auch die Männer, in deren Namen Zwilling geschrieben, wenn er sagt: „Die hohmütige Heiligkeit kann nicht hören, daß sie den Weg allererst solle dem Herrn bereiten, so sie meinet, sie sitze unserm Gott in seinem Schoß und lasse sich tänzen und schmeichen, sie haben den Weg längest vollendet [1])."

Die von den Zwickauern angeregte Frage nach dem Recht der Kindertaufe scheint Luther im Auge zu haben, wenn er die Antwort des Johannes auslegt und ihn sagen läßt: „Daß ich täufe mit Wasser, habe ich nicht von eurem Befehl, da liegt auch nichts an; es ist ein ander furhanden, von deß wegen ich Befelh habe, den kennet ihr nicht, an dem mir ubrig gnug ist. Wenn ihr denselben kennetet oder kennen wolltet, würdet ihr nicht fragen, woher ich zu täufen Macht habe [2])." Ist damit nicht Luthers Stellung zu den Zwickauern genau ausgesprochen? Wenn sie Christum recht kenneten, wenn ihre Sache aus Gott wäre, dann hätten sie diese Frage nicht auf die Bahn gebracht [3]).

Endlich ist noch zu beachten, wie Luther am Schluß scharf zwischen den wahren und falschen Predigern unterscheidet, während er in der lateinischen Predigt nur ein Bild des wahren Predigers gezeichnet hatte. Der Schluß mit dem innigen, schwungvollen Hinweis auf das „zarte" Lamm Gottes, der zugleich ein schöner Abschluß seiner Arbeit an der Postille ist, der Luther sicher nicht unabsichtlich aus der Feder floß [4]), enthält zugleich Luthers zusammenfassendes Urteil über die neue Bewegung, die das rechte Christentum durch stürmisches Vorgehen aufrichten wollte und so zum Gewissensdruck für andere wurde. Die Pointe liegt in den Worten: „Kannst du nu gläuben . . . und das Lamb Gottes erkennen, daß es deine Sunde auf ihm trage, so hast du gewonnen, so bist du ein Christen, ein Herr über Sünde, Tod, Hölle und alle Ding; da muß dein Gewissen froh werden und dem zarten Lamb Gottes aus Herzen

1) E. A. 10^2, 124.

2) E. A. 10^2, 126.

3) Vgl. auch S. 131: Die Pharisäer und Werkheiligen lassen sich nicht täufen . . . Johannis Wort und Täufen ist fur ihren Augen ein Narrenwerk.

4) E. A. 10^2, 132. 133.

hold werden und den himmliſchen Vater über ſolchem abgründlichen Reichtumb ſeiner Barmherzigkeit lieben, loben, danken und aufs allerwilligſt werden, ſeinen göttlichen Willen zu thun [1])." Das war der ſchwerſte Betrug, dem die neuen Reformer erlagen, daß ſie gleich den bekämpften Papiſten „durch Werk frumm machen" und ihren raſch und unzeitig eingeführten Kirchenverbeſſerungen den Wert von Bedingungen der Seligkeit beilegen wollten und ſo das Fundament des Glaubens, die Erlöſung durch Chriſtum, verdunkelten.

Hatte Luther der ganzen Predigt den Adventscharakter gewahrt [2]), ſo ſieht man doch, geſchrieben iſt ſie in der Faſtenzeit als Vorbereitung auf die Paſſion [3]). In dieſe Zeit weiſt der Schluß vom Lamm Gottes. Gerade hier bemerken wir noch Anklänge an den Brief an Zwilling. In dieſem weiſt er auf das Unvermögen der menſchlichen Natur infolge des Sündenfalls und die Erlöſung durch Chriſtum: „Wir ſind alle Sünder geborn, und alſo in des Adams Geburt durch ſeinen Fall verderbet, daß wir aus unſern Kräften und Willen nicht anders, denn ſündigen können und gar nichts frei iſt . . . Aber Chriſtus hat unſer Unvermögen getragen im Leben und Sterben. Wie Chriſtus uns gethan, ſo ſollen wir unſerm Näheſten auch thun. Chriſtus hat unſer Schwachheit getragen: ſo ſollen wir unſeres Näheſten Schwachheit auch tragen. Chriſtus hält uns zu gut, wenn wir über die Sünd fallen, daß wir gleich überporzeln; warumb wollen wir auch nicht unſeren Näheſten etwas zu gut halten [4])." Und in der Predigt leſen wir als Aufgabe des rechten chriſtlichen Predigers, daß er „zuerſt das Geſetz wohl predige, daran die Leute lernen ſollen, wie groß Ding Gott von uns fodere, der wir keins thun können aus Unvermügen unſer Natur, durch Adams Fall verderbet [5]). Zum andern, daß er die Leut auf Chriſtum weiſet. Nicht künnt ihr euer Sund ablegen oder euch durch Werk frumm machen; ein ander Mann gehöret dazu. Ich kanns auch nicht thun, doch zeigen kann ich ihn. Es iſt dieſer

1) E. A. 10^2, 132.
2) Vgl. z. B. E. A. 10^2, 123.
3) Ebd. S. 132.
4) E. A. 53, 99. De Wette 2, 118.
5) E. A. 10^2, 131.

Jhesus Christus, das Lamb Gottes [1])." So führt er in der Predigt auf das Fundament, auf das er in dem Brief seine Zurückweisung der Reformer gründet.

Wer das Schriftstück E. A. 53, 99. De Wette 2, 118 ff. nicht als Antwort Luthers auf einen Hilferuf der Reformer gelten lassen will, kann dasselbe nur in die Zeit nach Luthers Rückkehr setzen. Dafür lassen sich verschiedene Gründe geltend machen. In erster Linie kommt hier die Ähnlichkeit mit den von Luther in der Woche nach seiner Rückkehr gehaltenen acht Predigten in Betracht, die uns in zwei Rezensionen erhalten sind. E. A. 28, 205 ff. 252 ff. Die Ähnlichkeit bis auf einzelne Ausdrücke hinaus ist eine überraschende. Vgl. z. B. burdi, burdi (E. A. 28, 239; 53, 100. De Wette 2, 119). Sodann scheint der Eingang: „Jch kann nicht allwege bei euch seyn" (E. A. 53, 100. De Wette 2, 118) Luthers Anwesenheit vorauszusetzen. Weiter aber könnte man geltend machen, daß Luther erst auf seiner Reise nach Wittenberg von Brüdern und Schwestern zu Leipzig im Land zu Meißen gehört haben könne. E. A. 53, 100. De Wette 2, 119. Endlich aber nennt er, wie in dem Schriftstück, so auch in der Predigt am Dienstag Karlstadt und Zwilling. E. A. 28, 262. Dazu könnte gegen einen Hilferuf der Reformer noch besonders geltend gemacht werden, daß Luther den Wittenbergern in der ersten Predigt vorwirft, sie hätten nicht zu ihm geschickt, obwohl sie ihn wohl hätten erreichen können. E. A. 28, 214. 256.

Diese Gründe sind nicht leicht zu nehmen. Es bliebe dann eine doppelte Möglichkeit. Entweder haben wir das Schriftstück vor die Predigten Luthers zu stellen, etwa als geplante Flugschrift oder als Anschlag an die Kirchthüre, oder aber bildet es eine kurze Zusammenfassung der Predigten. Gegen die erste Ansicht spricht, daß Luther gerade in der Wartburgpostille die Kraft des mündlichen Wortes gegenüber dem geschriebenen Wort betont. S. oben S. 345. Wozu sollte er auch das Pulver vorzeitig verschießen, wenn er doch die brennenden Fragen auf der Kanzel zu behandeln gedachte? Wozu aber noch eine kurze, unzulängliche Zusammenfassung am Schluß der

1) E. A. 10^2, 132.

Predigten, da diese wie der Blitz eingeschlagen hatten? In den beiden Predigtrezensionen weist Luther auf die Brüder und Schwestern außerhalb Wittenbergs hin, welche zu schonen wären. Aber keine nennt einen Ort; sicher hat das Luther auch nicht auf der Kanzel gethan. Wäre es denn nicht höchst unvorsichtig gewesen, öffentlich auf Glaubensgenossen in Leipzig im Land zu Meißen hinzuweisen, wo doch die Altgläubigen nicht gesäumt hätten, Herzog Georg Nachricht zu geben? In einem vertraulichen Brief an Zwilling und dessen Gesinnungsgenossen konnte er Leipzig nennen. Ganz undenkbar ist, daß Luther in einer Aufzeichnung nach der Invocavit-Woche noch Karlstadt und Zwilling genannt hätte, da ja Zwilling völlig anderen Sinnes geworden war. Es wäre dies eine Unzartheit, die man Luther nicht zutrauen darf, der den alten Grundsatz kannte: Parcere subjectis et debellare superbos. Wohl nannte er in der Dienstagspredigt (E. A. 28, 262) Karlstadt und Zwilling, aber nicht allein, sondern auch den Propst (Justus Jonas) und „Michael", womit er nicht einen unbekannten Prediger in Wittenberg meint, sondern, durch den Namen Gabriel veranlaßt, den Erzengel Michael in Analogie mit Gal. 1, 8 heranzieht. Den Zusammenhang giebt E. A. 28, 223 besser: „Daß du sagen wolltest: der oder dieser Prediger hat's gepredigt, hält nicht Stich ... Es muß ein iglicher in diesem Fall für sich selbs stehen." Das ist etwas völlig anderes als in dem in Frage stehenden Schriftstück, das Karlstadt und Zwilling geradezu als Urheber der Bewegung nennt.

So groß die Ähnlichkeit mit den Predigten ist, das Schriftstück giebt nur Gedanken, die Luther schon in den letzten Predigten der Adventspostille ausgeführt hatte. Recht verständlich wäre, daß Luther die brieflich ausgesprochenen Gedanken jetzt ausführlicher in den Predigten darlegt. Eine nachträgliche Zusammenfassung von Luther würde die Ordnung der Predigten mehr einhalten und ausführlicher sein.

Von den Gesinnungsgenossen in Leipzig im Lande Meißen hat Luther doch sicher nicht erst auf der Reise nach Wittenberg gehört. Wußte er von Herzog Georgs Zorn und seinem Gebahren in Nürnberg, warum sollte er nicht von der Gesinnung seiner Unterthanen

Kunde haben? Wenn Luther den Wittenbergern sagt, sie hätten ihn wohl mit Briefen erreichen können, so schließt das den Hilferuf Zwillings nicht aus. Denn dort wirft er ihnen vor, sie hätten die Reformen begonnen, ohne ihn um Rat zu fragen. Aber dann fährt er fort: „Ich sollts darnach verantworten". E. A. 28, 214. 256. Das ist nichts anderes, als was der oben angenommene Brief Zwillings voraussetzt. Als Zwilling und Karlstadt keinen Rat mehr wußten, sollte Luther in die Lücke treten und die Verantwortung für ihr Beginnen übernehmen. Endlich aber die Worte: „Ich kann nicht allwege bey euch sein". In der Predigt am Sonntag Invocavit geht Luther unmittelbar von dem Gedanken an Tod und Ewigkeit aus. Aber er will in Wittenberg bleiben, wofern seine Predigten Ordnung schaffen; andernfalls will er freiwillig weiter ziehen. E. A. 23, 236. 273. 275. Hier passen die Worte: „Ich kann nicht allwege bey euch sein", nicht, dagegen gut zu einem Hilferuf Zwillings. Wer diese Vermutung nicht billigt, kann m. E. in dem Schriftstück nur eine kurze dritte Rezension der acht Predigten Luthers, aber nicht dessen eigene Aufzeichnung sehen.

Doch zurück zur letzten Predigt! Warum begnügt sich Luther, nur die Anwendung des Kreuzestodes Christi auf den Leser für sich zu machen und ihm zu zeigen, „wie ein jeglicher sich selbs erkennen soll, daß ihm Besserung noth sei, doch nicht bei ihm selbs solches suchen, sondern bei Christo allein? [1])" Warum zeigt er nicht auch, wie sich daraus das rechte Verhalten zum Nächsten ergebe, wie er das in der Predigt über Röm. 15, 4 ff. [2]) und Phil. 4, 4 ff. [3]) so schön gethan hatte, und wie er es in dem Briefe thut [4])? Warum verweist er nicht wenigstens, wie er ja das öfters thut, auf diese Predigten, wo er vom Tragen der Schwachen und von der Gelindigkeit gehandelt hatte? Hierauf giebt es kaum eine andere Antwort, als daß Luther die Predigt rasch abbrach, weil er zu dem Entschluß kam, diese in der Predigt fehlenden Gedanken selbst mündlich in Wittenberg zu vertreten. Mit

1) E. A. 10^2, 133.
2) E. A. 7^2, 46 ff.
3) E. A. 7^2, 114 ff.
4) E. A. 53, 100. De Wette 2, 119.

einem Wort, eben als er mit dem Schluß der Predigt beſchäftigt war, reifte in ihm der Entſchluß, nach Wittenberg aufzubrechen.

Dieſer Entſchluß muß raſch gefaßt worden ſein. Am 18. Dezember 1521 hatte er ſeine Rückkehr für Oſtern 1522 in Rechnung genommen [1]). Am 13. Januar 1522 glaubt er erſt nach Oſtern nach Wittenberg kommen zu können [2]), hielt aber ſeine Rückkehr für ſchlechterdings geboten, wenn er die Überſetzung des Alten Teſtaments beginnen ſollte. Denn „Vetus Testamentum non potero attingere nisi vobis praesentibus et cooperantibus", ſchreibt er an Amsdorf. Doch meint er: „Si quo posset fieri, ut secretum cubile apud vestrum aliquem haberem, mox venirem [3])." Am ſelben Tag ſchreibt er an Melanchthon: „Plura coram . . . Para mihi hospitium, quia translatio me urgebit ad vos reverti. Opto autem latere, quantum fieri potest [4])." Am 17. Januar ſtand ſein Entſchluß der Rückkehr ſchon feſt: „Ego plane brevi, si Deus volet, revertar, si non Vittembergae, certe alibi sive mansurus sive peregrinaturus. Ita enim res postulat [5])." Was ihn dazu trieb, waren nicht die Zwickauer Propheten, ſondern die Reformen Karlſtadts und Zwillings. Aber noch einmal gelang es Spalatin, Luther zurückzuhalten. Dem ängſtlich gewordenen Freund gegenüber ſchweigt Luther über ſeine Zukunftspläne und handelt jetzt ſchon, wie er es Spalatin am 22. Januar droht: „magis mutus ero, quam piscis" [6]). Aber er hatte „des ungeſchickten Handels halben, zu Wittenberg zu großer Schmach des Evangelii durch die Unſern entſtanden", ſeine Abreiſe von der Wartburg auf Samstag, den 1. März, angeſetzt und deswegen ſchon um den 20. Februar dem Kurfürſten den Troſtbrief geſchrieben und ihm am Schluß kurz angekündigt: „will ſelbſt, ſo Gott will, ſchier

---

1) ego hic latebo usque ad Pascha. Enders 3, 256. De Wette 2, 115.

2) Munusculum meum ipse feram suo tempore post Pascha. Enders 3, 271. De Wette 2, 125.

3) Ebd.

4) Enders 3, 276 ff. De Wette 2, 128.

5) Enders 3, 286. De Wette 2, 135.

6) Enders 3, 287. De Wette 2, 246.

da sein". Kaum traf dieses Schreiben (c. 23. Febr.) ein, so wurde sofort ein Eilbote an den Amtmann von Eisenach, Johann Oßwald, abgefertigt, um Luther freundlich zu bewegen, daß er mittler Zeit (bis nach dem Reichstag) Geduld hätte, sich enthielte, bis man sehe, wie doch die Dinge sich anlassen wollten [1]). Am 28. Februar kam der Amtmann mit dem Schreiben auf die Burg, aber Luther ließ sich nicht mehr halten. Er sah, die Dinge in Witterberg forderten seine persönliche Anwesenheit. Melanchthon gesteht uns in dem Brief an Hummelberg am 12. März, daß er, der sich den wilden Wassern nicht gewachsen fühlte, mit den Freunden (Amsdorf und Jonas) auch auf Luthers beschleunigte Abreise eingewirkt hatte [2]). Aber auch Rat und Gemeinde hatten seine Rückkehr dringend gefordert [3]).

Wir sehen also, schon um den 20. Februar denkt Luther bald in Wittenberg zu sein [4]). Am 28. Februar ist der Tag seiner Abreise fest bestimmt [5]). Ursache genug, die Predigt über das Evangelium des vierten Advent rasch zu Ende zu bringen. Und konnte es hier einen schöneren Abschluß für die Arbeit an der Postille geben als die Schlußworte [6]), die wiederklingen von dem paulinischen Wort: *οὐ γὰρ ἔκρινά τι εἰδέναι, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον*? Aber widerspricht denn der Gedanke eines beschleunigten Abschlusses der Predigt mit Rücksicht auf seine Abreise nicht den klaren Worten des Briefes an die Wittenberger Reformer, von dem wir annehmen, daß er in unmittelbarem, sachlichem und zeitlichem Zusammenhang mit der Predigt stehe, die ein Nachklang des Briefes sein soll? Schreibt er denn dort nicht: „Ich

---

1) Corp. Ref. I, 563. Enders 3, 292. Köstlins Unterscheidung zwischen der Instruktion an Oswald und dem „gnädigen Bedenken" (1^2, 805, Anm. 2) ist nicht stichhaltig... Es ist wenig wahrscheinlich, daß der Kurfürst selbst an Luther schrieb. Die Instruktion nennt Luther Bedenken, weil dieser Ausdruck in der Instruktion selbst stand.

2) Lutherum revocavimus ex heremo suo. Corp. Ref. I, 566.

3) Enders 3, 298. Hier wird ein Ruf der Universität angenommen, was wahrscheinlich richtig ist.

4) Will, so Gott will, schier da sein. De Wette 2, 137.

5) E. A. 53, 105. De Wette 2, 137.

6) E. A. 10^2, 132 ff.

kann nicht allwege bei euch ſein . . . Ich werde bei euch nicht ſein, ihr wiederumb bei mir nicht? [1])." Aber hier handelt es ſich gar nicht um Luthers Kommen. Er will nur dem Vertrauen auf ſeine Autorität, welche Zwilling und Genoſſen angerufen, den Boden entziehen, indem er ſie auf ihre eigene Verantwortung nach dem Tode verweiſt, wo weder er noch ſonſt irgendein Menſch ihnen raten oder helfen könne [2]). Von ſeinem Kommen nach Wittenberg konnte er in dieſem Brief nicht reden, da er ja jetzt noch nur an einen verborgenen Aufenthalt in Wittenberg dachte, wie der auf der Wartburg geweſen war, und welcher der ſtillen Arbeit der Bibelüberſetzung zugute kommen ſollte. Aber allerdings verrät er doch ſeinen Gedanken an ſeine Rückkehr, wenn er ſchreibt: „Und wenns dazu kommt (sc. daß ich in eurem Handel mitzureden hätte), ſo will ich in dieſem Handel auch nicht bei euch ſtehen [3])." Aber gerade der Abſchluß des Briefes, der doch Luthers Gemüt gewiß aufs tiefſte bewegte, muß im Zuſammenhang mit einem Hilferuf Melanchthons nun Luthers Entſchluß gereift haben, jetzt nicht mehr nur heimlich nach Wittenberg heimzukehren, ſondern dort wieder öffentlich hervorzutreten und den wilden Waſſern ein Bett zu graben. Wir haben oben geſehen, wie am 1. November plötzlich in Luther der Entſchluß zur Abfaſſung der Schrift „De abroganda missa privata", an die er am Morgen noch nicht gedacht hatte, zum Durchbruch kam und er ſofort die Zueignung ſchrieb. Ähnlich wird er raſch nach dem Brief an Zwilling auch an den Kurfürſten geſchrieben und dann alle Kraft zuſammen genommen haben, um ſeine litterariſchen Arbeiten auf der Wartburg zu einem Abſchluß zu bringen, ſo vor allem die Poſtille. Daß ihre Vollendung mit dem Brief an den Kurfürſten in naher Verbindung ſteht, dürfte ſich in einem Gedanken, welcher in beiden wiederkehrt, verraten. In der Predigt ſagt Luther: „Sie haben Johannem verſucht, daß er Chriſtum aller

1) E. A. 53, 99. De Wette 2, 118.

2) Ein Iglicher ſchüldig fur ſich ſelber zu ſterben . . . und die größten Anfechtung in ſeinem Abſchied zu gewarten, wird Niemand bei ſich zu Rath oder Hülf haben können.

3) E. A. 53, 101. De Wette 2, 119.

Ding verleucken und ein Judas Scharioth werden sollt“ [1]). Dem Kurfürsten aber hält er zum Trost vor: „Also muß und soll es gehen, wer Gottes Wort haben will, daß auch nicht allein Annas und Kaiphas toben, sondern auch Judas unter den Aposteln sei [2]).“ Ist dies kein zufälliges Zusammenklingen, dann dürfen wir annehmen, daß Luther zur Zeit der Abfassung des Briefes an den Kurfürsten eben an jener Stelle der Predigt stand. Jetzt verstehen wir auch, warum jener Brief mit der Entschuldigung schließt: „E. F. G. wollt fur gut haben, fur großer Eil hat die Feder mussen laufen, ich habe nicht mehr Zeit [3]).“

Um die Zeit freilich genau zu fixieren, wann die Postille zum Abschluß kam, müßten wir in erster Linie wissen, an welchem Tag der Brief an den Kurfürsten geschrieben wurde, oder wenigstens an welchem Tag er nach Lochau kam. Sicher ist, daß er nicht mit der Sendung von Briefen und Manuskripten nach Lochau ging, welche Melanchthon am 23. Februar schon in Händen haben sollte, und die also wenigstens am 22. Februar von Spalatin nach Wittenberg hätte geschickt werden müssen [4]). Denn sonst hätte Spalatin Melanchthon gegenüber gewiß nicht von der für beide wichtigen Nachricht geschwiegen und Melanchthon hätte am 25. Februar gewiß nicht Spalatin noch zwei Exemplare von Luthers Schrift „De Votis monasticis“ zur Übermittelung an diesen geschickt.

Aber wenn die Instruktion des Kurfürsten durch Oswald am 28. Februar überbracht wurde, so mußte der Brief an den Kurfürsten doch spätestens am 22. Februar geschrieben sein [5]). Der Abschluß der Postille fiele dann in die letzte Februarwoche. Luther wird wohl die letzte Predigt selbst nach Wittenberg mitgenommen haben, während der vorangehende Teil des Manuskripts der Adventspostille schon am 23. Februar sich in Melanchthons Händen hätte befinden sollen.

1) E. A. 7^2, 113.

2) E. A. 53, 104. De Wette 2, 136.

3) E. A. 53, 104. De Wette 2, 137.

4) Corp. Ref. I, 563.

5) Es wäre schlechterdings notwendig festzustellen, wie lange die Boten von der Wartburg bis Lochau auf dem kürzesten Wege brauchten. Man wird doch wohl für Eilboten drei Tage rechnen müssen.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Druckvollendung der Poſtille, ſo haben wir ſchon oben geſehen, daß am Ende November Bogen B bis V, alſo 19 Bogen, gedruckt waren und zwar nur von der Weihnachtspoſtille. Bei aller Beſchleunigung muß der Druck der übrigen 45 Bogen von X—ttt mit dem Bogen A, der erſt nach dem 19. November gedruckt werden konnte, neben dem Neudruck von Melanchthons Methodus und Luthers Schriften „De abroganda missa privata“, „De Votis monasticis“, „Ein getreue Warnung“, „De bulla coenae domini“ doch noch eine gute Zeit des Jahres 1522 in Anſpruch genommen haben. Wann aber der Druck der Weihnachtspoſtille vollendet war, läßt ſich ziemlich genau feſtſtellen. Allerdings iſt die Angabe E. A. 7², XII, wie ſchon v. Dommer gezeigt hat, für die Wartburgpoſtille in ihren beiden Teilen unannehmbar, daß ſie am 13. Februar 1522 ausgegeben worden ſei. Aber möglicherweiſe liegt der ohne Quellenbeleg gegebenen Notiz etwas Wahres zugrunde. Es könnte an dieſem Tag die oberdeutſche Überſetzung der Enarrationes erſchienen ſein [1]). Denn dieſe dürfte es geweſen ſein, welche jener Kaufmann am 3. März noch ungebunden nach Jena brachte, während ſie Luther noch nicht zugekommen war. Daß dieſe „Auslegung etlicher Evangelien und Epiſteln“ von Luther nicht die Weihnachtspoſtille ſein kann, was v. Dommer noch als möglich offen halten möchte, ergiebt ſich ſchon daraus, daß Luther erklärt, das Buch ſei ihm noch nicht zugekommen, während er ſicher die gedruckten Bogen der Weihnachtspoſtille ähnlich, wie die ſeiner anderen Schriften, von Melanchthon friſch von der Preſſe zugeſandt erhalten hatte. Es muß alſo ein anderes Buch als die Weihnachtspoſtille geweſen ſein. Weiterhin hat v. Dommer ſelbſt mit Recht bemerkt, daß der Grund

1) Postil | Oder vßleg der Epiſtel vnd Euangelien | durch den Aduent. Doctor Martin Luthers. O. O. u. J. (1522). Die Notiz aus einem Brief Melanchthons vor dem 25. Febr. Zeitſchrift für Kirchengeſchichte IV, 299: „De missa jam ante misi; postillas mitto tibi unam, illi duos. De votis nondum absolutum est liber. De bulla coenae etc.“ hilft nicht viel weiter, auch wenn die Interpunktion verändert wird. Es kann doch nur von Druckbogen der Poſtille die Rede ſein, da der Brief des Ulscenius vom 17. März genau angiebt, wann die Poſtille ganz erſchien. ſ. u.

für die Beschleunigung des Drucks der Postille, welchen Melanchthon am 2. März geltend macht [1]), sie werde Luther aliquid gratiae in der öffentlichen Meinung verschaffen, unverständlich wäre, wenn die Weihnachtspostille schon erschienen wäre.

Eine bestimmte Nachricht könnte uns der Brief von Fel. Ulscenius an Kapito [2]) bieten, wenn derselbe namentlich bei einer Vergleichung mit dem Brief Burers an Beatus Rhenanus uns nicht die erheblichsten Schwierigkeiten bereitete [3]). Denn er bietet uns ein Rätsel mit der Nachricht: Martinus cum Philippo suo hac hebdomade abfuere (!). Schon das Latein ist zweifelhaft. Von einer Abwesenheit Luthers von Wittenberg aber wissen wir vor der Reise nach Borna, Altenburg, Zwickau und Eilenburg vom 25. April an nichts [4]). Auf dieser Reise war aber Melanchthon Luthers Begleiter nicht [5]). Ulscenius schreibt am Tag nach Kapitos Abreise, nachdem dieser mit Luther verhandelt hatte. Wie kann er denn sagen, sie seien in dieser Woche abwesend gewesen? Aber auch das Datum des von Kolde veröffentlichten Brieffragments macht Schwierigkeit. Kolde datiert ihn vom 17. März. Nach Burers Brief war Kapito am 12. März [6]) nach Wittenberg gekommen und „zwei Nächt" dort geblieben [7]), also noch am 14. abgereist. Ulscenius begleitete ihn und war am 16. wieder heimgekehrt [8]). Man muß also annehmen, daß er eine ganze Tagereise mit Kapito geritten wäre, was ja immerhin möglich ist, und dann wieder einen Tag zur Rückkehr brauchte. Bei seiner Rückkehr findet am 16. er Euangelia per D. Martinum explicata, die er an Kapito schickt. Aber ist das nun die Weihnachtspostille oder die oberdeutsche Übersetzung der Enarrationes? Zu letzterer Annahme scheint der Brief Burers vom 27. zu zwingen, in welchem dieser über die neu-

1) Corp. Ref. I, 565.
2) Kolde, Analecta, S. 35.
3) Briefwechsel des Beatus Rhenanus, ed. Horawitz. S. 304.
4) Köstlin 1², 557 ff. Kolde 2, 55.
5) Corp. Ref, I, 570.
6) IV. id. Marcii, was nicht der 14. ist, wie Horawitz will.
7) Enders 3, 307 (Schurfs Brief).
8) heri ab deductu.

erſchienenen Schriften Luthers berichtet, aber von der Poſtille ſchweigt, während er doch mit dem Buchdrucker Lotther verkehrt. Aber die Enarrationes waren ſicher Kapito längſt bekannt. Eine deutſche Überſetzung derſelben war für den reiſenden Kaufmann in Jena ſicher eine wertvolle Neuigkeit, aber nicht für Kapito. Auch hätte Ulscenius das Buch, wenn es eine deutſche Überſetzung geweſen wäre, gewiß genauer bezeichnet. Nach Ulscenius' Brief läßt ſich nichts anderes annehmen, als daß die Weihnachtspoſtille am 16. März aus der Druckerei kam. Aber dann mußte Burer jedenfalls am 27. März etwas von ihr wiſſen, er müßte denn das Erſcheinen dieſes Buches geradezu verſchwiegen haben, weil er kein Geld hatte, um es Rhenanus zu ſchicken, aber das konnte er ja Rhenanus geſtehen. Wahrſcheinlich iſt das Datum des Briefes von Burer VI Cal. Apr., 27. März, unrichtig geleſen und derſelbe auf den 17. (XVI Cal. Apr.) zu ſetzen. Am 17. März war es noch möglich, daß Burer noch nichts von dem bei Grünenberg gedruckten Buche wußte, wenn auch Ulscenius ſein Exemplar ſchon am 16. erhalten hatte. Soviel dürfte ſicher ſein, daß die Poſtille in der zweiten Hälfte des März ausgegeben war. Grünenberg wird ſich beeilt haben, ſie zur Oſtermeſſe nach Frankfurt zu bringen, wobei noch zweifelhaft bleiben mag, ob er ſie Lotther mitgab, der offenbar nach Burers Brief mit einem reichen Vorrat Bücher nach Frankfurt zu reiſen ſich anſchickte [1]), oder ſelbſt dorthin zog. Eins ſteht feſt, daß die Weihnachtspoſtille auf der Oſtermeſſe in Frankfurt feilgeboten wurde (ſ. u.). Immerhin wird es nötig ſein, um in der Sache Gewißheit zu bekommen, die Texte, beſonders die Daten der Briefe von Ulscenius und Burer neu zu prüfen.

Auffallend iſt, daß in allen Briefen Melanchthons aus jener Zeit von dem Erſcheinen der Poſtille keine Rede iſt. Noch auffallender iſt, daß Luther ſelbſt in den zahlreichen Briefen aus der zweiten Hälfte des März an ſo vertraute Freunde, wie Hausmann, Linck oder auch an Gerbel, dem er doch am 1. November 1521 alle ſeine jüngſt erſchienenen oder geplanten Schriften aufzählt, höchſtens die kleine ſofort nach ſeiner Rückkehr geſchriebene Schrift

1) cum alioqui litteris et libris esset probe onustus. A. a. O. S. 304.

„Von beiderlei Gestalt des Sakraments“ nennt [1]), aber nicht die Postille, die er nur in dem Brief an Hartmut von Kronberg als eben ausgegeben erwähnt [2]), aber leider ist dieser Brief ohne Datum. Daß derselbe nicht allzu lange nach Luthers Rückkehr geschrieben sein kann, beweisen die Worte: „Wie lang ich dableiben werde, weiß ich nicht.“ Ebenso läßt sich erkennen, daß Luther eben von der Betrachtung des Ev. Luk. 1, 39—45 herkam, als er den Brief schrieb. Denn schon im Eingang schreibt er: „Darumb ich nit hab mügen unterlassen, euch mit dieser Schrift zu besuchen im Geist und meine Freud euch kund zu thun [3]).“ Noch deutlicher redet der Abschnitt am Schluß: „Sehet, wie bin ich auslaufen und uberflossen mit Worten. Das macht der Glaub Christi, der sich also erschwenkt hat, in Freuden uber eurm Glauben und freudigem Bekenntnis. Johannes muß also springen im Mutterleib, wenn Christus zu ihm kommt. Wie ihr denn sehet, daß er durch euer Schrift zu mir kommen ist. Wollt Gott, er käm auch also zu euch durch diese meine Schrift und macht, daß nicht allein euer Johannes, sondern auch Elisabeth und das ganz Haus fröhlich und voll Geistes wurde und blieb nicht allein drei Monat, sunder ewiglich [4]).“

Die Erwähnung von Elisabeth und Johannes kann nicht durch die Gemahlin und den Sohn Hartmuts veranlaßt sein. Denn jene hieß Anna [5]). Die einfachste Erklärung dürfte sein, daß Luther bei der Beschäftigung mit dem Evangelium für „Mariä Verkündigung“ (Luk. 1, 26 ff.) am 25. März auf die Fortsetzung geführt wurde, welche ihn anzog. Nun sehen wir aus dem Brief Luthers an Spalatin am 24. März [6]), daß er ihm die von Hartmut erhaltenen Schriftstücke zusandte, was er kaum gethan haben dürfte, ehe er Hartmut geantwortet hatte. Wir dürfen somit wohl an-

1) Enders 3, 319. De Wette 2, 160.

2) E. A. 53, 129. De Wette 2, 170: Jetzt gehet aus der Postill ein Stück uber die Euangelia und Epistel, wenn die fertig ist, hoff ich, ein Christ solle darinne finden, was ihm noth ist zu wissen.

3) De Wette 2, 162. E. A. 53, 121.

4) De Wette 2, 169. E. A. 53, 128. Vgl. aber auch den Anklang an den Schluß der Predigt über das Evangelium des 3. Advent. E. A. 10^2, 110 ff.

5) Enders 3, 310.

6) Enders 3, 318. De Wette 2, 158.

nehmen, daß Luther am 24. März erst an Hartmut, dann an Spalatin schrieb, und wissen nun, daß das erste Stück der Postille am 24. März schon in der Verbreitung war, und das kann nichts anderes als die Weihnachtspostille sein. Auf den 24. März weist noch ein anderes Moment. An diesem Tag wünschte Luther Hans v. Berlepsch seine jüngst erschienenen Druckschriften durch Spalatin zuzuschicken [1]), worunter in erster Linie die Postille zu verstehen sein wird, und mit der Sendung an Berlepsch ging auch Luthers Brief an Hartmut von Kronberg [2]). Man wird somit als ziemlich sicher ansehen dürfen, daß Luther die Sendung an Berlepsch und Hartmut am 24. März zurichtete. Aus dem Brief Hartmuts v. Kronberg an Hans v. Dolzig und Spalatin vom 15. April ergiebt sich ferner, daß die Postille und zwar die Weihnachtspostille auf der Frankfurter Ostermesse verkauft wurde, ohne daß man nach des Papstes Bannbulle und des Kaisers Achtbrief fragte [3]).

Über die Adventspostille wissen wir nur, daß sie am Freitag in der Osterwoche den 25. April bereits erschienen war denn an diesem Tag schreiben Hans v. Dolzig und Spalatin an Hartmut v. Kronberg: „Wir seind auch der Hoffnung, der christliche Doctor und von Gott gesandt Mann Martinus Luther wurde euch wieder schreiben und daneben etwas Neues schicken; dann seine Teutsche Postill uber den Advent und sein Buchlein von beyden Gestalten des hochwürdigen Sacraments seind fast neulich ausgangen" [4]).

Jetzt mußte sich zeigen, welche Frucht die Postille bringen würde, welche Melanchthon schon am 25. Februar pulcherrimum opus nannte, und von der er schrieb, als der Verlust des Manuskripts der Adventspostille zu befürchten war: „Quantam enim frugem allatura erat interpretatio Euangelii cum vulgo tum nobis omnibus, qui in plerisque ambiguis locis huius spiritum consulere potuissemus" [5]), ob er nicht zu viel gehofft, wenn er glaubte:

1) Enders 3, 318. De Wette 2, 158.
2) Enders 3, 337.
3) Schlegel, vita Spalatini S. 204. Enders 3, 341.
4) Schlegel a. a. O. 204. Enders a. a. O.
5) Corp. Ref. 1, 563.

„aliquid gratiae Nostro conciliabit utrumque opus tum postillarum, tum interpretatio euangeliorum“[1]). Es würde nötig sein, die Briefe und die Flugschriftenlitteratur genauer anzusehen, um feststellen zu können, wie die Wartburgpostille von den Zeitgenossen geschätzt wurde. Plitt[2]) hat zuerst auf eine Stelle in Johann Eberlins Schrift „Die andere getrew vermanung an den Rath der loblichen Stadt Ulm“ (Erfurt 1523) aufmerksam gemacht, wo er am Pfingstabend (23. Mai) 1523[3]) die Reichsstadt ermahnt, sich einen evangelischen Prediger zu verschaffen und dann schreibt: „Mügt jr kain solchen haben, so ist gutt gerathen, jr stellen ainen auff, der auß der teutschen Bibel lese auf der kantzel vor dem volk ain halb oder gantze stund on alle gloß und zusatz . . . oder lassen lesen des Doktors Martinus postil, auch andre büchlin; kain besser predigen were, denn daß man leeste des Luthers postil.“ Aber Eberlin hatte kaum in Wittenberg Luther nach seiner Rückkehr und die Postille kennen gelernt, so ist schon der Einfluß derselben bei ihm zu spüren. Citiert er im letzten Bundesgenossen („Ein new vnd das letzt außschreiben“)[4]) „das biechlin De abroganda missa privata“, so hat er auch den „Harnisch Gottes“[5]) kaum zunächst aus Eph. 6, sondern aus Luthers Kirchenpostille, wo die ersten Weihnachtspredigten immer mit dem Harnisch schließen. Eine Reihe Gedanken hat er der Kirchenpostille entlehnt. In dem Abschnitt „wieder das biecher schreibenn in gotlichen sachen“ beruft sich Eberlin auf eine mündliche Äußerung Luthers in einer Predigt; der darin ausgesprochene Gedanke ist bei Luther nicht neu. Er findet sich schon in der Schrift, die Enders citiert[6]): Wider die Bull der Endchrists (E. A. 24², 40), aber auch in der Predigt über das Epiphanienevangelium (E. A. 10², 388), die Eberlin kannte. Aber auch sonst beruft er sich auf die Postille, so gegenüber den

1) Corp. Ref. I, 565.

2) Einleitung in die Augustana I, S. 269, Anm. 4.

3) Radlkofer, Joh. Eberlin, S. 96.

4) Enders Flugschriften der Ref.-Zeit XI (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. u. XVII. Jahrh.), S. 191.

5) Ebd. S. 201.

6) Ebd. S. 217.

ſtürmiſchen Geiſtern, welche in ähnlicher Weiſe wie Zwilling die Faſten brechen, im „Mißbrauch der Freiheit“ auf den letzten „Quatern in deutſcher Poſtill Luthers über Epiſtel und Evangeli, welcher ganz andern Beſcheid geben“ [1]). Ebenſo citiert er Luthers deutſche Poſtille und ſein Büchlein von den Kloſtergelübden in der andern getreuen Vermahnung an die Reichsſtadt Ulm, um den Ulmern die Aufhebung der Klöſter zu empfehlen [2]).

Ein ganz beſonderer Lobredner der Poſtille iſt Doktor Johann Sonnentaller in der Flugſchrift „Vrſach, warumb der vermeint ‖ geyſtlich huff mit yren patronen das Euangeli ‖ on Jeſu Chriſti nit annimpt, ſunter ſchen ‖ det, leſtert vnd verfolget, mit kurtzer Con ‖ trafactur der Pfafferey, Müncherey, ‖ Nonnerey, Allen liebhabern der ‖ warheyt nützlich zu leſen, ‖ durch Doctor ‖ Johan. Sonnentaller M. D. XXIII. Die Warheyt überwindet [3]). Bl. a—diiij. (Wahrſcheinlich von Joh. Schwan in Straßburg gedruckt.) Sonnentaller iſt ohne Zweifel ein Pſeudonym für einen Laien in Straßburg, der ein großer Verehrer Luthers iſt. Denn Luther iſt ihm ein heiliger, von Gott erleuchteter Mann, ein erwähltes Werkzeug und Evangeliſt, deſſen Schriften er geleſen hat. Er nennt den Sermon von guten Werken [4]), von den Gelübden der Mönche und Nonnen (De Votis monasticis) [5]) das Büchlein von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorſam ſchuldig ſei [6]). Die Bibel iſt jetzt recht und klärlich verdeutſcht [7]). Er will nichts anderes als in Luthers Bücher weiſen [8]). Denn darinnen findet jeder, was ihm zu ſeinem Seelenheil not iſt [9]). Ganz beſonders empfiehlt Sonnentaller Luthers Poſtille. Er ſchreibt: „Liß die Poſtil Doctor Martins Luthers, in welcher du findeſt alles, das eym Chriſten men-

1) Radlkofer S. 58.

2) Radlkofer a. a. O., S. 100.

3) Bibliothek der Freih. v. Holzhauſen. Ich verdanke D. Enders den Hinweis auf die Schrift, die er mir zugänglich gemacht hat.

4) Bl. b.

5) Bl. b. 3.

6) Bl. b. 2[1].

7) Bl. b. 2.

8) Bl. b.[1]

9) Bl. b.[1]

schen not ist zu wissen, und ist mein radt, du legest dich gar in diß obgenant Buch, deß glichen keynß geschriben ist in tausent jaren“ [1]). Ganz besonders ist es die Epiphanienpredigt, welche Sonnentaler überall anzieht. Ja er giebt geradezu einen Auszug aus Luthers Auslegung von 2 Tim.[2]). Durch die ganze Schrift weht ein grimmiger Haß gegen die Geistlichkeit, wie ihn das ärgerliche Leben der Straßburger Geistlichkeit erzeugt hat. Mit großer Bitterkeit redet er von drei Mönchen, welche die Kutte auszogen, weil sie ihr eigenes Gewissen bewog, und von ehrsamen Bürgern wohl bekleidet, nach Gottes Gebot sich von ihrer Arbeit zu ernähren begannen. Aber als sie anfingen, der feisten Küche zu mangeln und schmäler Mahl zu essen und die Arbeit nicht schmeckte, jammerte sie nach dem Bratspieß, sie traten ab von ihrem guten Vornehmen und kehrten wieder zu ihrem heiligen Orden, wie ein Hund zu seinem eigenen Unlust [3]). Er zählt kurz zwölf Stücke auf, von denen ein Christ nichts halten soll: Vom Papsttum, vom gesalbten Priestertum, vom Fegfeuer, das er eine aus Vergil erdichtete Fabel nennt [4]) von den hohen Schulen, von den Bischöfen (Götzen), vom Anrufen der Heiligen, von den Konzilien, vom Ablaß, von der Messe, wie sie die Pfaffen brauchen, von den Gelübden der Mönche und Nonnen, von Menschenlehren wider Gott, von den fünf neuen Sakramenten [5]). Seine positiven Vorschläge sind: Nürnberg hat genug an zehn gelehrten Ältesten oder Predigern, Straßburg an fünfzehn [6]). Für Pfaffen, Mönche und Nonnen soll man 1) Gott bitten und Mitleid mit ihnen haben, 2) sie alle absterben lassen und ihre Renten, Gülten und Pfründen in einen gemeinen Kasten einziehen, um daraus alle Dürftigen zu versorgen. 3) Kein Prädikant soll mit einer Pfründe versehen werden, da die Pfründensucht gefährlich ist, sondern aus dem gemeinen Kasten besoldet werden [7]).

1) Bl. b. 4.
2) E. A. 10^2, 393—427.
3) Bl. b. 4. c.
4) Bl. b. 2.
5) Bl. b.[1]
6) Bl. b. 2.
7) Bl. b. 4^1.

Wie Sonnentaller in ausdrücklicher Nennung ſeiner Quelle gleich Eberlin aus Luthers Poſtille ſchöpfte, ſo haben auch Männer wie Seb. Lotzer [1]) und Andreas Keller [2]) ſich vorzugsweiſe an ihr gebildet. Allenthalben begegnen wir in ihren Schriften Gedanken, wie ſie Luther in ſeiner Wartburgpoſtille ausgeſprochen hatte. In ähnlicher Weiſe wird ſich auch ſonſt die Poſtille in ihrer befruchtenden Kraft an der Flugſchriftenlitteratur bis 1525 nachweiſen laſſen. Aus ihr ſchöpften die kleineren Geiſter für die Nation vorzugsweiſe das neue Lebenswaſſer. Es iſt keine Frage, daß die Wartburgpoſtille für den unmittelbaren Zweck der Erbauung in Kirche und Haus ſich nicht eignete. Dazu waren die Predigten ſchon zu groß. Eine Bearbeitung derſelben durch einen Epitomator war angezeigt. Wie weit Stephan Roth dieſer Aufgabe gerecht wurde, iſt Sache weiterer Unterſuchung. Aber wie Luther bei der Überſetzung der Bibel den Triumph erlebte, daß ſeine heftigſten Gegner von ſeiner Arbeit zehrten, ſo durfte er es erleben, daß ein Johann Eck auf Drängen der Herzoge von Bayern Luthers Poſtille ſeine „Chriſtenliche außlegung der Euangelien von der Zeit durch das gantz Jar nach gemeynem verſtand der Kirchen und heiligen väter" gegenüberſtellte und dabei nur den Beweis lieferte, wie ſehr ihm Luther auf dieſem Boden überlegen war. Sein Werk war wie die alten Poſtillen kaum für die Prieſter genießbar. Luther hatte ein Predigtwerk auch für das Volk geſchaffen.

1) Vgl. Vogt, Zwei oberſchwäbiſche Laienprediger, Zeitſchr. für k. Wiſſenſchaft und kirchl. Leben 1885, 413 ff. 537. Mein Lebensbild Lotzers Bl. für württemb. Kirchengeſch. 1887, 49 ff.

2) Bl. für württb. Kirchengeſch. 1888, 4 ff. Württb. Kirchengeſch. S. 271.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Dionyſiſche Bedenken.

Von

D. Dr. Johannes Dräſeke,
Profeſſor am Matthias Claudius-Gymnaſium zu Wandsbeck.

Die Dionyſiosfrage iſt ſeit zehn Jahren wiederum in vollem Fluſſe, ohne daß eine der von verſchiedenen Gelehrten, Proteſtanten wie Katholiken, geäußerten und begründeten Anſichten bisher zu allgemeinerer Anerkennung gelangt wäre. So iſt alſo der Weg zur Löſung noch frei, wenngleich nicht überſehen werden darf, daß er durch die jüngſten Forſchungen gegen früher erheblich eingeengt worden iſt. Ich meine hier zunächſt Joſeph Stiglmayrs S. J. Abhandlung über „Das Aufkommen der Pſeudo-Dionyſiſchen Schriften und ihr Eindringen in die chriſtliche Litteratur bis zum Lateran-konzil 649“ [1]). Nach einer „Prüfung der Argumente, nach welchen Pſeudo-Dionyſios noch in das vierte Jahrhundert zu ſetzen wäre“ (I, S. 7—20), glaubt Stiglmayr in einem zweiten Abſchnitt über „das Aufkommen der Dionyſiſchen Schriften bis zum Religions-geſpräch von Konſtantinopel 533“ (S. 21—64) vier feſte zeitliche Beſtimmungen gewonnen zu haben, hinter welche die Abfaſſung der Dionyſiſchen Schriften zu verlegen ſein würde: 1) das Konzil von

1) Im vierten Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnaſiums an der Stella matutina zu Feldkirch. 1895. S. 1—96.

Chalkedon 451; 2) die Werke des Proklos (412—485); 3) die Einführung des Credo in die Meßliturgie (476), und 4) den Erlaß des Henotikon unter Kaiſer Zeno (482). Und in der That, wer an der Hand des gelehrten Jeſuiten in dieſe dichte Wolke von Zeugen und Beweismitteln eindringt, wird ſich zunächſt des Eindrucks kaum erwehren können, daß wir hier eine Löſung der Zeit- und Verfaſſerfrage vor uns haben, gegen die Stichhaltiges vorzubringen nicht ganz leicht ſein dürfte. Höchſt wahrſcheinlich wird es auch dieſem Löſungsverſuche nicht an Zuſtimmung fehlen. Trotzdem ſoll mich die Ausſicht darauf nicht abhalten, meine Bedenken zu äußern.

Ich vermiſſe bei Stiglmayr 1) die Berückſichtigung der Anſicht eines ſo ſachkundigen und urteilsfähigen Forſchers, wie A. Harnack[1]), und finde 2), daß die Ausführungen Langens[2]) nicht ausreichend beachtet worden ſind.

Man ſtoße ſich nicht an dem harten Urteil Harnacks, daß ſelbſt nach den in die Jahre 1878—1887 fallenden neuen Quellenveröffentlichungen und Unterſuchungen „ſchlechterdings noch nichts ſichergeſtellt iſt“. Pitras Analecta Sacra III machen es ihm wahrſcheinlich, „daß zwiſchen den Werken, die jetzt des Dionyſius Namen tragen, zu unterſcheiden iſt, daß die älteſten dieſes Namens keine Fälſchungen ſind, daß ſich aber Fälſcher und Interpolatoren derſelben bemächtigt haben (im fünften oder ſechſten Jahrhundert), daß alſo — wie ſo häufig — nicht der Verfaſſer, ſondern die Tradition die Fälſchung, und zwar eine höchſt dreiſte, begangen hat“. Dieſelbe Erklärung der Thatſachen habe ich ebenfalls, wie erinnerlich, gleichzeitig mit Harnack gegeben. Bei dem über allem Einzelnen noch laſtenden Dunkel würde, ſeiner Meinung nach, Hiplers Zeitbeſtimmung in Kraft bleiben können. Nur Frothingham hat ihm mit ſeinem „Stephan bar Sudaili, the Syrian Mystic and the book of Hierotheos“ (1886) und dem Anſatz der Dionyſiſchen Schriften um 520 die Sicherheit dieſes

1) A. Harnack, Dogmengeſchichte II. 1887. S. 426.

2) J. Langen, „Die Schule des Hierotheus“ in der Berner internationalen theol. Zeitſchr. 1893, S. 590—609; und 1894, S. 28—46.

Ergebniſſes geſtört. Von ihm, der ihn bisher nicht überzeugt hat, erwartet er beſſere Belehrung. Sollte er recht haben, „ſo können die Dionyſiaca erſt dem ſechſten Jahrhundert angehören“. Meines Wiſſens iſt dieſe Belehrung bislang nicht erfolgt. Ich glaube auch nicht recht an dieſelbe. Insbeſondere hat mich von vornherein Viktor Ryſſels Widerſpruch [1]) dazu veranlaßt. Dieſer weiſt Frothinghams Annahme entſchieden zurück. „Die Bedenken“, ſagt er (a. a. O. S. 156), „die vorläufig gegen die Identifizierung Frothinghams erhoben werden müſſen, gründen ſich darauf, daß weder die Titel der von Dionyſius citierten Schriften ſeines Lehrers Hierotheos ſtimmen, noch auch die von ihm angeführten Stellen ſich im ‚Buche des Hierotheos‘ vorfinden.“ Die Frage, wie der unleugbar vorhandene Zuſammenhang der in dem „Buche des Hierotheos“ und in den dionyſiſchen Schriften entwickelten Anſchauungen zu erklären ſei, glaubt er ſo beantworten zu müſſen, daß „eben die erſtere Schrift von der letzteren abhängig“ iſt, „nicht umgekehrt, wie Frothingham will“ (S. 157). Mir ſcheint es ausſichtsvoller, auf jener bisher für die Abfaſſungszeit gewonnenen Zeitſpanne von c. 350 bis c. 500 ſtehen zu bleiben und dort ſich genauer umzuſehen. Von einem Schwanken um 400 Jahre, d. h. von dem wunderlichen Anſatz Kanakis' [2]), um 120, und dem Forthinghams, um 520, darf im Ernſte gar nicht geredet werden; „die Zeit zwiſchen c. 120 und c. 350 kann“, wie Harnack mit Recht ſagt, „ſchwerlich in Betracht kommen“. Aus inneren Gründen allein zu entſcheiden, „welchem Dezennium zwiſchen c. 350 und c. 500 die Stammſchriften angehören“, erſcheint ihm unmöglich; „aus inneren und äußeren“ iſt auch ihm „die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts wahrſcheinlicher als das fünfte. Aber die Schriften ſcheinen, als ſie zu Dionyſiaca geſtempelt worden ſind, Interpolationen, alſo wohl auch Umformungen, erlitten

1) V. Ryſſel, „Das Buch des Hierotheus“ in der Zeitſchr. f. Kirchengeſchichte X, S. 156 ff.

2) Ilarion Kanakis, Dionyſius der Areopagite nach ſeinem Charakter als Philoſoph dargeſtellt. Leipziger Doktor-Diſſertation 1881. Vgl. die Beleuchtung der Schrift in dem Aufſatz „Dionyſios von Rhinokolura“ in meinen Geſammelten patriſtiſchen Unterſuchungen (Leipzig und Altona 1889), S. 29.

zu haben". Er bleibt darum bei der Zeit 350—400 und nimmt eine Redaktion um das Jahr 500 an.

Letztere Annahme ſcheint mir vollkommen paſſend und ausreichend, um die Frage nach dem Umfang und dem Zweck gewiſſer Einſchwärzungen damit zu verbinden. Auf dieſe iſt Langen ausführlicher eingegangen, ohne den von Harnack angenommenen Zeitpunkt genau feſtzuhalten. Obwohl durch Langen Hiplers und meine, des letzteren Anſicht weiter ausführende und auch ſchon durch den Nachweis von ungehörigen Einſchaltungen philologiſch ſtützende Darlegungen überholt und in weſentlichen Punkten berichtigt und widerlegt ſind, ſo ſtehe ich doch keinen Augenblick an, zu bekennen, daß wir in Langens Behandlung der Dionyſiosfrage einen Fortſchritt zu begrüßen haben. Langen hat meiner Meinung nach es höchſt wahrſcheinlich zu machen verſtanden, daß in der berühmten Stelle De divinis nominibus III, 2 [1]) die große ungeſchickte Parentheſe mit der Erwähnung des Jakobus, Petrus und der vielen Brüder nicht bloß eine ſolche, ſondern eine höchſt ungehörige, den Zuſammenhang ſtörende Einſchwärzung eines Fälſchers iſt (a. a. O. S. 595—597); ferner, daß auf denſelben Fälſcher die Schlußworte desſelben Kapitels [2]) zurückzuführen ſind (S. 597); und

---

1) Ich ſetze dieſe Stelle hierher, um das Verſtändnis der folgenden Ausführungen zu erleichtern: *Καίτοι καὶ τοῦτο ἡμῖν ἐπιτετήρηται λίαν ἐμμελῶς, ὥστε τοῖς αὐτῷ τῷ θείῳ καθηγεμόνι (Ἱεροθέῳ) κατ' ἔκφανσιν διηνκρινημένοις μηδ' ὅλως ἐγκεχειρηκέναι ποτὲ πρὸς ταυτολογίαν εἰς τὴν αὐτὴν τοῦ προτεθέντος αὐτῷ λογίου διασάφησιν· ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις (ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνελήλυθαμεν — παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος, καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης — εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θέαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας) πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν, ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων καὶ πρὸς πάντων ὧν ἠκούετο καὶ ἑωρᾶτο καὶ ἐγιγνώσκετο θεόληπτος εἶναι, θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος. Καὶ τί ἄν σοι περὶ τῶν ἐκεῖ θεολογηθέντων λέγοιμι.*

2) „Und was ſollte ich dir wohl über das dort Theologiſierte ſagen? Denn wenn ich mich recht erinnere, habe ich oft von dir auch einiges von jenen

endlich, daß der zehnte Brief an den Apoſtel Johannes für untergeſchoben zu halten iſt (S. 601): Änderungen des Thatbeſtandes, die — von unwichtigeren Beanſtandungen einiger weiterer Einzelheiten vonſeiten Langens abgeſehen — ſämtlich zu dem Zwecke unternommen wurden, Dionyſios zum Zeitgenoſſen der Apoſtel zu ſtempeln. Dieſen hier nur in aller Kürze angedeuteten, durch ihre beſonnene Ausführung ganz beſonders beachtenswerten Ergebniſſen der Forſchungen Langens, der übrigens ebenſo wie Hipler Dionyſios von der Abſicht zu fälſchen freiſpricht und ihn im beſonderen zu einem Zeitgenoſſen des Kaiſers Julianus macht, hat Stiglmayr nicht genügende Beachtung geſchenkt. „Langens Beweiſe", ſagt er (S. 5), „ſetzen die Annahme von Interpolationen voraus, namentlich in d. d. n. III, 2ª, und durch dieſe Thatſache hat er, in Verbindung mit dem Hinweiſe einmal auf die Erſchütterung der Beweisgründe Hiplers „durch die Publikation der ſyriſchen Überſetzung von d. d. n. III, 2 durch Lagarde [1]) und die eingehenden Nachweiſe Gelzers" [2]), ſowie auf die für die Entſcheidung in dieſer Frage völlig belangloſe „Rezenſion von C. W. in der byzantiniſchen Zeitſchrift III (1894), S. 206 und 422", ſich der Verpflichtung der Widerlegung Langens enthoben geglaubt.

Was wird denn durch den von Lagarde veröffentlichten ſyriſchen Text der Stelle De div. nom. III, 2 bewieſen? Nur dies, daß, wie ich ſchon in meinen, jene Veröffentlichung würdigenden „Dionyſiſchen Lesarten" (Hilgenfeld, Zeitſchr. f. wiſſenſch. Theol. XXXIII, S. 504—509) hervorhob, die ſyriſchen Überſetzer, wenn auch noch ſo eifrige und gelehrte Leute, doch eben auch nur fehlſame Menſchen waren, die von dem jeweiligen Zuſtande ihrer griechiſchen Vorlagen durchaus ſich abhängig erweiſen. Denn „der Syrer", ſagt Lagarde (a. a. O. S. 20), „lieſt nicht θείαν, ſondern θέαν, nicht σήματος, ſondern σώματος; den ἀδελφόθεος hat

---

gottbegeiſterten Hymnen vernommen; ſo eifrig biſt du, nicht obenhin das Göttliche zu verfolgen."

1) P. de Lagarde, Mitteilungen (Göttingen — nicht Leipzig — 1891) IV, S. 19 ff.

2) In der Beſprechung meiner Geſ. patriſt. Unterſuchungen in der Wochenſchrift f. klaſſ. Phil. 1892, S. 95 ff.

er wie unſere Drucke. Übrigens“ — fügt der große Gelehrte, höchſt bezeichnend für die in jener Stelle gehäuften, durch Langens Nachweis der eingeſchwärzten Fälſchung, wie mir ſcheint, glücklich beſeitigten Schwierigkeiten, hinzu — „kann ich weder mit dem Griechiſchen (I, 343 der Venediger Ausgabe) noch mit dem Syriſchen viel anfangen“. Um hier völlig klar zu ſehen, müßten natürlich, was auch Stiglmayr, „um eine in jeder Beziehung abſchließende Antwort geben zu können“ (S. 7), für notwendig erachtet, die zahlreichen Dionyſioshandſchriften, ſowie die früheſten ſyriſchen Überſetzungen unterſucht, verglichen und veröffentlicht werden. Und wir rücken mit letzteren thatſächlich hoch hinauf, ſo hoch, daß es ſchon aus dieſem Grunde ſehr gewagt erſcheint, mit Stiglmayr die Abfaſſung der Schriften an das Ende des fünften Jahrhunderts zu verlegen. Denn „frühzeitig“, ſagt Viktor Ryſſel [1]), ein genauer Kenner der Handſchriften, „vielleicht ſchon im fünften Jahrhundert wurden die dionyſiſchen Schriften ins Syriſche überſetzt, wie die Handſchriften des britiſchen Muſeums, die zum Teil ſchon im ſechſten Jahrhundert geſchrieben worden ſind, und die Citate bei dem wohl kaum des Griechiſchen kundigen Iſaak von Ninive, der in der zweiten Hälfte des ſechſten Jahrhunderts lebte, beweiſen“. Nur aus vereinzelten äußeren Erſcheinungen können wir auf die von Harnack um 500 angeſetzte und von Langen aus inneren Gründen erwieſene Fälſchung der Schriften des Dionyſios ſchließen. Daß an der bewußten Stelle auch in griechiſchen Handſchriften noch im achten Jahrhundert nicht alles in Ordnung geweſen, zeigt der Mönch und Presbyter Epiphanios, der, wie ich bewieſen zu haben glaube [2]), die auch von mir ſ. Z. als Einſchwärzung bezw. Verunſtaltung nachgewieſenen Worte ἀδελφόθεος Ἰάκωβος [3]) in der ihm vorliegenden Handſchrift des Dionyſios nicht geleſen hat.

1) V. Ryſſel, Georgs des Araberbiſchofs Gedichte und Briefe. Aus dem Syriſchen überſetzt und erläutert. Leipzig 1891. S. 153. Dieſe Schrift, die wegen der genauen Vertrautheit Georgs (geb. um 640, geſt. 724) mit den Werken des Dionyſios, beſonders beachtenswert iſt, ſcheint Stiglmayr entgangen zu ſein.

2) Byzantiniſche Zeitſchrift IV, S. 360/361.

3) Geſ. patriſtiſche Unterſuchungen, S. 36—38.

Um das über der Person und den Schriften des Dionysios lagernde Dunkel wenigstens einigermaßen zu lichten, hat Stiglmayr die frühesten Erscheinungen schriftstellerischer Berührung und Abhängigkeit einer möglichst vollständigen und sorgfältigen Betrachtung unterzogen. Dem natürlichen Gange des geschichtlichen Entstehens folgend, hat er die verschiedenen Werke der auf Dionysios Bezug nehmenden Schriftsteller in derselben Reihenfolge, in der sie veröffentlicht wurden, zur Sprache gebracht und damit den Vorteil erreicht, daß dem mit der Entwickelung der Dionysiosfrage in geringerem Maße Vertrauten ein anschauliches Bild von dem geschichtlichen Hergang geboten worden ist. Ein Teil seiner Ausführungen wäre überflüssig gewesen, wenn er den nach seiner Meinung durchschlagendsten Grund für den zeitlichen Ansatz der dionysischen Schriften kurz nach 482, die von ihm an anderem Orte [1]) vermeintlich bewiesene Thatsache der Abhängigkeit des Dionysios (De div. nom. IV) von Proklos' Abhandlung de malorum subsistentia vom Jahre 440, gleich an den Anfang gestellt hätte. Stiglmayr verweist nur auf seine Abhandlung. Auch ich befinde mich in gleicher Lage. Ich verweise hiermit ebenso auf meine in der Byzantinischen Zeitschrift (1897, Heft 1) erscheinende Untersuchung über „Prokopios' von Gaza Widerlegung des Proklos", in welcher ich nachgewiesen habe, daß der Gazäer in seiner etwa 470 geschriebenen Gegenschrift gegen Proklos (*Ἀντιρρήσεις εἰς τὰ Πρόκλου Θεολογικὰ κεφάλαια*), die uns fälschlich unter Nikolaos' von Methone Namen unversehrt erhalten ist, Dionysios bereits ausgiebig benutzte, so daß dessen Schriften geraume Zeit früher verfaßt worden sein müssen.

Was die Urheberschaft der glücklichen Beobachtung angeht, daß des Gazäers Prokopios Schrift gegen Proklos in Nikolaos' von Methone Prokloswiderlegung (*Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ*) noch vorliegt, so bin ich jetzt in der Lage, eine nicht unwichtige Mitteilung machen zu können.

---

1) Stiglmayr, „Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogen. Dionysios Areopagita in der Lehre vom Übel" im Histor. Jahrbuch 1895, 2. Heft, S. 253 ff.

Öffentlich hervorgetreten iſt mit derſelben bekanntlich zuerſt der Hellene Demoſthenes Ruſſos in ſeiner Schrift *Τρεῖς Γαζαῖοι* (Leipziger Doktordiſſertation, Konſtantinopel 1893), auf Grund deren ich meinen Aufſatz über „Nikolaos von Methone als Beſtreiter des Proklos“ ſchrieb (Theol. Stud. u. Krit. 1895, S. 589—616). Die Ehre der Entdeckung jenes Sachverhalts dürfte aber Albert Jahn gebühren. Zufällig fielen mir kürzlich lange verlegte Briefe desſelben vom Jahre 1889 wieder in die Hände, in deren einem (vom 11. Juni) der greiſe Berner Gelehrte mir einige Bemerkungen zu meinem Aufſatz „Zu Michael Pſellos“ in Hilgenfelds Zeitſchr. f. wiſſenſch. Theol. XXXII, 303 ff. mitteilte. „Merkwürdig“, ſchreibt er (zu S. 313 unten), „daß im cod. Vat. 1096 p. 61 (bei Mai, Class. auct. e vaticanis codicibus editi T. IV, p. 274 sq.) aus Prokopios von Gaza: *εἰς τὰ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιρρήσεις, κεφ. ρμς* überliefert iſt, was in der *ἀνάπτυξις* u. ſ. w. des Nikolaos von Methone ed. Vömel p. 167 *ρμς′* — 169 zu leſen ſteht. Wie iſt dieſes Rätſel zu löſen?“ In einem ſpäteren Briefe ergänzt derſelbe ſeine Mitteilung durch die Worte: „Wegen des Kapitels aus Prokopios von Gaza bei Nikolaos von Methone beſteht noch der Skrupel, daß die Kapitelbezeichnung bei erſterem *ρμς* identiſch iſt mit derjenigen bei letzterem, welche ebenfalls *ρμς′* lautet. Wie erklärt ſich dieſe merkwürdige Koincidenz? Hat etwa Nikolaos von Methone die Schrift des Prokopios wider Proklos, ganz oder größtenteils, unter eigenem Namen wieder aufgetiſcht, oder iſt jene Schrift dem Nikolaos von Methone von einem homo male feriatus zugeſchrieben worden?“ Auf letztere Frage habe ich in den beiden zuvor genannten Unterſuchungen Antwort gegeben.

Betreffs der von Stiglmayr und Koch[1]) beobachteten, von ihnen als Abhängigkeit des Dionyſios von Proklos gedeuteten, auffallenden ſprachlichen und ſachlichen Berührungen zwiſchen beiden glaubte ich in der ſpäteren vorerſt darauf aufmerkſam machen zu müſſen, daß Dionyſios, nach dem Urteil der aus-

1) Hugo Koch, „Proklus als Quelle des Pſeudo-Dionyſius Areopagita in der Lehre vom Böſen“ im Philologus LIV, S. 438—454.

gezeichnetſten Kenner der philoſophiſchen Zuſammenhänge in jenen Jahrhunderten, in erſter Linie von Platon und Plotinos und anderen Platonikern, deren Schriften uns nicht mehr vorliegen, abhängig iſt, und daß, wo Dionyſios und Proklos die nächſte Verwandtſchaft in ſachlicher und ſprachlicher Hinſicht zeigen, zunächſt nach ihren gemeinſamen Quellen zu forſchen iſt.

Um die letztere wiſſenſchaftliche Aufgabe zu löſen, bedarf es umfaſſenderer philoſophiſcher Kenntniſſe und eingehenderer Vertrautheit mit den Vertretern des Platonismus, als mir zu Gebote ſteht. Mögen jüngere Philologen ſich daran verſuchen. Die Dionyſiosfrage, deren endgültige Löſung endlich einmal herbeizuführen Theologen, Philoſophen und Philologen gleicherweiſe beſtrebt ſein ſollten, bedarf eben der eindringenden Mitarbeit der verſchiedenen Vertreter der hier in Betracht kommenden Wiſſenſchaften. Eines Menſchen Kraft überſteigt dieſe Arbeit. Wäre dem nicht ſo, die Frage wäre durch den Scharfſinn eines der vielen ſeit Jahrhunderten mit ihr ſich beſchäftigenden Forſcher längſt gelöſt worden.

Vorläufig ſteht alſo Beweis gegen Beweis, nur mit dem Unterſchiede, daß ich, ſoweit mir darüber ein Urteil zuſteht, für die Widerlegung Stiglmayrs und Kochs den Weg wenigſtens vorgezeichnet ſehe, den zu betreten nunmehr andere verſuchen mögen. Meinen eigenen Beweis zu widerlegen möge man ſich angelegen ſein laſſen. Ich ſelbſt ſehe vor der Hand keine Möglichkeit, wie und wodurch derſelbe erſchüttert werden könnte. Ich bleibe daher mit Harnack bei der Mitte des vierten Jahrhunderts als Abfaſſungszeit der urſprünglichen Dionyſiaka ſtehen. Die früher von mir als die wahrſcheinlichſte bezeichnete Annahme der Abfaſſung der Schriften im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts [1]) wird jetzt vielleicht, ebenſo wie diejenige Langens, der ſie unter Julianus entſtanden denkt, der älteren Albert Jahns weichen müſſen, der ſie in die erſte Hälfte des vierten Jahrhunderts verlegt, wofür noch ein bisher nicht beachteter, aber noch näher zu prüfender Grund zu ſprechen ſcheint.

---

1) Geſammelte patriſtiſche Unterſuchungen, S. 54.

In dieſelbe Zeit, d. h. die Regierung des Conſtantius, verlegt auch der Benediktiner Godhard Geiger in ſeiner gründlichen, bisher vielleicht noch nicht gewürdigten Arbeit über den nach Hieronymus (Vir. ill. CI) in vorgerücktem Alter zum Chriſtentum übergetretenen, von Auguſtinus (Conf. VIII, 3) ehrenvoll erwähnten römiſchen Rhetor und neuplatoniſchen Philoſophen „C. Marius Victorinus Afer“ (Beilage zum Jahresbericht der Studienanſtalt Metten für 1887/88 und 1888/89) die Abfaſſung der Dionyſiſchen Schriften (S. 114/115). Er läßt ſie „vielleicht noch zur Zeit des Victorinus entſtanden“ ſein. Nach ſeinem Urteil iſt hier, im Gegenſatz zu dem ſtrengen, folgerichtigen Neuplatoniker Victorinus, „noch alles vom Neuplatonismus durchtränkt und getragen, aber dieſer iſt ſo modifiziert und gemildert, daß nirgends mehr ein weſentlicher Verſtoß gegen das Dogma erſcheint“. Das von Vacherot, der ſchon in den vierziger Jahren in ſeiner Histoire critique de l'école d'Alexandrie dieſe Schriften ebenſo wie jetzt Stiglmayr mit der atheniſchen Schule des Neuplatonismus, insbeſondere mit Proklos in Zuſammenhang brachte und demgemäß ihr Entſtehen in eine ſpätere Zeit verlegte, zum Belege für einen ſolchen Zuſammenhang Angeführte (Bd. III, S. 24 ff.) bezeichnet Geiger mit Recht als „nicht beweiskräftig“. „Die dort beigebrachten Züge“, ſagt er (S. 115), „ſind bei Plotin ſchon ſo beſtimmt ausgeprägt, daß ſie der Verfaſſer jener Schriften ebenſogut aus dieſen ableiten konnte, wie es Victorinus in der That ſchon gethan hat. Für die Engellehre konnte überdies Philo ausreichende Quelle ſein.“

Bei dieſer Sachlage werden natürlich die bisher für die Abfaſſung der Schriften im vierten Jahrhundert angeführten Spuren ihrer Benutzung in ganz verſchiedenem Lichte betrachtet werden. Stiglmayr war erklärlicherweiſe daran gelegen, zu zeigen, „daß die verſchiedenen Zeugniſſe, die für einen Anſatz der Dionyſiaka vor 400 zu ſprechen ſcheinen, weder einzeln noch vereinigt eine zwingende Kraft beſitzen“. Ich ſehe in einigen von ihnen, nicht in allen, wertvolle Beſtätigungen des auf anderem Wege uns nunmehr nahe gerückten Ergebniſſes, das uns berechtigt, für die Abfaſſung der Schriften bis in die erſte Hälfte des vierten Jahrhunderts hinaufzugehen.

Stiglmayrs erſter Einwand (I, S. 7) bezieht ſich auf eine Stelle des achten, an den Therapeuten Demophilos gerichteten Briefes. Wenn er, um ſich Langens zu erwehren, der (a. a. O. S. 605 ff.) außer Gregorios von Nazianz auch deſſen Bruder Cäſarius, Baſileios, Gregorios von Nyſſa, Didymos und Kyrillos von Alexandria — irrtümlich — aus den Schriften des Areopagiten ſchöpfen laſſe, imſtande zu ſein glaubt (a. a. O. S. 12, Anm. 1), „auch einen Beleg für die Umkehrung des Prioritätsverhältniſſes zu bieten", indem er auf Pitras Iuris eccl. Graec. monum. I, 549 verweiſt, wo zu erſehen, „daß der Brief des Dionyſios Areop. an den Therapeuten Demophilos (ep. VIII) zum Teil wörtlich aus Dionyſios von Alexandrien (ep. ad Cononem) genommen iſt": ſo iſt damit außerordentlich wenig geſagt. Die beobachtete, wie mir ſcheint, wiederum für Ägypten als Heimat des Schreibers zeugende Abhängigkeit würde nur ein weiterer Beleg für das gelegentlich erſt beobachtete Verfahren des Dionyſios ſein, der z. B., wie ſchon von Beſſarion[1]) und Panſa[2]) bemerkt, aber erſt von A. Jahn im einzelnen ſorgfältig nachgewieſen wurde[3]), gerade in ſeiner Schrift De div. nom. IV, 7 (p. 396 C — p. 397 D ed. Corder) aus der berühmten Rede der Diotima in Platons Sympoſion die Stelle p. 210 E *πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν* bis p. 211 AB *μηδὲ πάσχειν μηδέν* mit geringen Veränderungen wörtlich ſich aneignete. Der Brief ſelbſt an Demophilos, der zurechtgewieſen wird, daß er ſich gegen einen Prieſter erhoben, atmet, wie Langen zutreffend äußerte (a. a. O. S. 601), derartig den Geiſt des Dionyſios, daß ſeine Echtheit nicht bezweifelt werden kann. In der dort (§ 2) von Irrlehrern gebrauchten Wendung, daß dieſe nicht einmal in That und Wahrheit glauben, ob ein heiliger Geiſt ſei

---

1) Beſſarion, Contra calumniatores Platonis lib. IV, fol. 686 ed. Ald. 1516, die griechiſche, bisher meines Wiſſens noch nicht veröffentlichte Urſchrift im Cod. Monac. 80, fol. 108^b. 109^a.

2) Panſa, De consensu ethnicae et christ. philosophiae, ed. Marburg. 1605, p. 334.

3) A. Jahn, Basilius Magnus plotinizans, supplementum editionis Plotini Creuzerianae, Basilii M. Garnerianae. Bernae MDCCCXXXVIII. S. 45.

(οὔτε εἰ ἔστι πνεῦμα ἅγιον ἔξει καὶ ἀληθείᾳ πεπιστευκότες), hat man mit Recht eine Anſpielung auf die geiſtesleugneriſchen Makedonianer als Zeitgenoſſen geſehen. Der von Stiglmayr aus der Anführung der Jahre 362, 381 und 382, in denen die Makedonianer verurteilt wurden, gezogene Schluß, „alſo habe Dionyſios unſere Stelle um dieſe Zeit geſchrieben", genügt mir inhaltlich noch nicht ganz. Die Stelle ſcheint mir vielleicht noch zwei Jahrzehnte früher hinaufzuweiſen, da Makedonios ſchon im Jahre 341 von der euſebianiſch-arianiſchen Partei zum Biſchof von Konſtantinopel gewählt wurde, der als ein Führer der Semiarianer ſeine die Gottheit des h. Geiſtes leugnenden Anſichten ſelbſtverſtändlich ſchon früher gehegt und geäußert hatte. „Einige Wahrſcheinlichkeit", meint Stiglmayr, „kann dieſer Argumentation nicht abgeſprochen werden", aber ebenſo ſicher ſcheint es ihm, „daß ſie keinen zwingenden Beweis enthält". Der Hinweis auf die mit Namen genannten „Zeitgenoſſen" Elymas (d. d. n. VIII, 6) und Simon Magus (d. d. n. VI, 2), ſowie auch auf die noch in Leontios' Schriften zu beobachtende Sitte, zeitlich frühere Irrlehrer immerfort noch nachdrücklich zu bekämpfen, ſcheinen mir mit dieſem verhüllten, milden, für Dionyſios' Sinnesweiſe, wie bekannt, durchaus bezeichnenden Verfahren nicht verglichen werden zu dürfen. Stiglmayr hält es — und das ſcheint ihm das Zutreffendere — für „gar nicht unwahrſcheinlich, daß es dem Verfaſſer, ſeiner ſonſtigen Gewohnheit gemäß, vielmehr darum zu thun war, ſeinen Satz in eine bekannte Stelle der heil. Schrift auslaufen zu laſſen, als eine hiſtoriſche Anſpielung zu machen". Gemeint iſt ſelbſtverſtändlich die bekannte Stelle der Apg. 19, 2: „Nicht einmal gehört haben wir, ob es einen h. Geiſt giebt" (οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν). Die von Stiglmayr weiter angeführten Stellen beweiſen doch nur, daß ein ſo gründlich mit der heil. Schrift vertrauter Mann wie Dionyſios es liebte, in Schriftwendungen zu ſprechen, aber doch ſo, daß er die alte, ihm lieb gewordene Form mit neuem Inhalte ausſtattete. Warum ſollte er nicht zugleich dabei gelegentlich die Zeit durchblicken laſſen, in der er ſchrieb? Hätte doch Stiglmayr die ganze Stelle, deren letzte Zeile er nur anführt, zur Geltung kommen laſſen. „Sollen die gottlos lebenden Prieſter" — ſo läßt Dionyſios den von ihm

ob ſeines harten, unbeſonnenen Verhaltens gegen einen Prieſter und einen von dieſem losgeſprochenen Büßer geſcholtenen Demophilos einwenden — „oder die ſonſt Ungehöriges treiben, nicht geſtraft werden, wenn man ſie deſſen überführt, ſoll es ihnen allein erlaubt ſein, ſich des Geſetzes zu rühmen und durch Übertretung des Geſetzes Gott zu ſchänden? Und wie ſind die Prieſter Verkünder Gottes? Wie können ſie dem Volke die göttlichen Tugenden verkünden, die ſelbſt dieſer Tugenden Kraft nicht kennen; oder wie ſollen die Verfinſterten erleuchtet, wie ſollen ſie des göttlichen Geiſtes teilhaft werden, die nicht einmal in That und Wahrheit glauben, ob ein heiliger Geiſt iſt?“ Offenbar nimmt Dionyſios im Ausgang des erſten Satzes auf Paulus Bezug, der in ſeiner lebhaften Auseinanderſetzung mit dem Juden (Röm. 2, 11 ff.) dieſem (V. 23) vorwirft: „Du, der du des Geſetzes dich rühmſt, ſchändeſt Gott durch Übertretung des Geſetzes“ (*ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις;*)? Und dieſe Stelle, deren Schriftgrund Stiglmayr überſehen, ſollte gleichfalls nichts weiter ſein als ein Auslaufen in eine bekannte Stelle der h. Schrift? Nein, ſowohl die von Stiglmayr beanſtandete, wie die von mir ihr zugeſellte legt geſchichtliches Zeugnis ab. Dieſe gerade zeugt von jenen erſten Jahrzehnten des ſtaatlich anerkannten Chriſtentums, von jener Zeit, die des Teufels Altäre verlaſſen und in Trümmer ſinken und die Fülle der Heiden in die Kirche Jeſu Chriſti einziehen ſah mit aller ihrer vielfach oberflächlichen Begeiſterung, ihrer Unlauterkeit, ihrem heidniſchen Sauerteig in Herz und Gemüt, der auch aus prieſterlichen Herzen nicht über Nacht ſich ausfegen ließ, ſondern innerhalb des abſcheulichen Parteigetriebes jener Tage in böſen Wirkungen, wie ſie die ganze obige Stelle vortrefflich ſchildert, zur Sorge und zum Kummer aller wahren Jünger Jeſu immer wieder zutage trat. Am Ende des fünften Jahrhunderts würde ein ſolcher Vorgang unbegreiflich, eine ſolche Schilderung gegenſtandslos und völlig unzutreffend geweſen ſein. Es iſt das eben dieſelbe Zeit, von der Dionyſios, der ſelbſt aus dem Heidentum hervorging, ganz unbefangen an anderer Stelle erwähnt, daß bereits ganze Völker zum chriſtlichen Glauben bekehrt ſeien, in den Worten (Himml. Hier. 9, 3): „Ja, auch die übrigen

Völker, von denen aus auch wir uns zu dem unermeßlichen, unendlichen Meere des göttlichen Lichtes gewendet haben, welches allen bereit zur Mitteilung ausgebreitet iſt, auch ihnen ſtanden keine fremden Götter zur Seite.“ In dieſelbe Zeit endlich verſetzt uns betreffs der Abfaſſung der dionyſiſchen Schriften die von Ryſſel[1]) entdeckte und, ſo viel ihm bekannt, noch nicht berückſichtigte Stelle in der im Jahre 345 geſchriebenen 23. Homilie des Aphraates bei Bert, S. 372, wo von der „Vollendung“ der Chriſten wie der Prieſter, Könige und Propheten ganz im Sinne des Dionyſios geſprochen wird.

„Die Synode von Alexandrien 362“, fährt Stiglmayr (2. S. 8) fort, „ſoll auch deshalb für die Dionyſiſchen Schriften eine Vorausſetzung ſein, weil dort die Häreſie des Apollinarios verworfen wurde, denn gerade gegen dieſe ‚verwahrt ſich Dionyſios' Chriſtologie ſo oft und ſo entſchieden, daß dies bereits den alten griechiſchen Scholiaſten aufgefallen iſt‘“ (Hipler, Kath. Kirchenlexikon III, S. 1791). Ich halte dies Hineinziehen der Alexandriniſchen Synode, ſoweit Apollinarios dabei in Frage kommt, für entſchieden verfehlt. Daß auf jener Synode es ſich gar nicht um eine Verurteilung des Apollinarios handelte, der Athanaſios' Synodalſchreiben ſowohl wie den auf dieſelbe Sache bezüglichen Brief desſelben an Epiktetos gekannt und mit ſeiner vollen Zuſtimmung begleitet hat, habe ich an der Hand der von den Benediktinern grundlos verdächtigten Briefe des Apollinarios an Baſileios und des Briefbruchſtücks jenes an Serapion, des Athanaſios Freund, wiederholt dargelegt[2]). Inwieweit Dionyſios' Äußerungen auf Apollinarios, deſſen chriſtologiſche Sonderlehren doch erſt in den ſiebziger Jahren hervorzutreten begannen, oder auf ihm verwandte Lehrbeſonderheiten, wie ſie eben Athanaſios in dem genannten Briefe gekennzeichnet, Bezug haben, bedarf noch beſonderer Unterſuchung. Auf keinen Fall brauchen wir Stiglmayr, dem von ſeinem Standpunkt aus dieſe Auskunft ja nahe lag, „jene Stelle

1) B. Ryſſel, a. a. O. S. 154.

2) Vgl. meinen „Apollinarios von Laodicea“, Leipzig 1892, S. 28/29 und S. 120/121.

im Dionyſios auch gegen die Monophyſiten deuten und daraus folgern, daß der Verfaſſer nach dem Konzil von Chalkedon (453) geſchrieben hat."

Wohl aber rechtfertigt es ſich bezüglich des bei Dionyſios von Stiglmayr (3.) durch Sammlung der Stellen als feſtſtehend erwieſenen Gebrauchs von ὑπόστασις im Sinne von Perſon, im Gegenſatze zu Natur (οὐσία) auf jene Synode von Alexandria zurückzugreifen. „Aus dieſem Umſtande", meint Stiglmayr (S. 9), „dürfte man eher auf einen gewiſſen Zeitraum nach dem Konzil von Alexandria (362) als auf die unmittelbar nächſten Jahre ſchließen. Denn auf jener Synode wurde der Gebrauch des Wortes οὐσία und ὑπόστασις in gleicher Bedeutung von ‚Perſon' noch freigeſtellt." Gewiß, der Sprachgebrauch um jene Zeit war vielfach noch ſchwankend, wie uns Gregorios von Nazianz (Orat. XXI. 35) ſo anſchaulich berichtet; und aus Athanaſios' ſelbſtverſtändlich das ὁμοούσιον des Nicänums feſthaltendem Synodalſchreiben vom Jahre 362 und den Verhandlungen, deren Ergebniſſe darin niedergelegt ſind, geht deutlich hervor, wie ſehr es dem alternden Athanaſios, der ſein Leben lang für den Sieg des ὁμοούσιον gekämpft, nur um dies weſentlichſte Stück des Glaubens zu thun war und wie wenig er auf die näheren dogmatiſchen Begriffsbeſtimmungen gab, in denen er nur hemmenden Ballaſt und Anlaß zu neuen Spaltungen zu ſehen geneigt war. Gewiß iſt aber auch das andere, daß gerade unmittelbar nach jenem Zeitpunkt der große Wortführer der rechtgläubigen Kirche, den Stiglmayr ganz unbeachtet gelaſſen, Apollinarios von Laodicea, in ſeinen eben damals geſchriebenen Dialogen über die h. Dreieinigkeit [1]) dieſelbe Sicherheit im Gebrauch der bezeichnenden Ausdrücke zeigt wie Dionyſios (μία οὐσία oder θεότης, τρεῖς ὑποστάσεις für die Perſonen, vgl. meinen „Apollinarios von Laodicea", beſonders S. 254/255). Und Gregorios von Nazianz? Es iſt ſicher, daß er „ganz regelmäßig den Ausdruck οὐσία für das Gemeinſam-Göttliche, das Wort

1) Vgl. meinen „Apollinarios von Laodicea", Leipzig 1892, S. 143 bis 151.

ὑπόστασις für das Unterſcheidend-Perſönliche gebraucht“ [1]). Wenn er in dem bekannten Briefe an den Mönch Evagrios [2]) gelegentlich für οὐσία den Ausdruck φύσις verwendet, ſo unterläßt er nicht, ſofort zu erklären, daß man ſtatt deſſen das göttliche Weſen beſſer mit οὐσία bezeichnen würde [3]). Auch ὑπόστασις zieht er dem ihm dasſelbe bedeutenden πρόσωπον vor und weiß endlich zwiſchen οὐσία und ὑπόστασις ſcharf zu unterſcheiden [4]). Ich ſehe alſo nach dieſen Darlegungen durchaus nicht ein, warum der Schluß Stiglmayrs ſo lauten ſoll, „daß der Ausdruck ὑπόστασις bei Dionyſios allerdings auf die Zeit nach 362, aber keineswegs mit Notwendigkeit auf den unmittelbar nach 362 folgenden Abſchnitt weiſt“. Ich halte die auf Gleichzeitigkeit lautende Thatſache der Übereinſtimmung des Dionyſios mit Apollinarios und Gregorios von Nazianz für völlig ausreichend, um auf eine Erklärung, die auf eine weit ſpätere Zeit Bezug nimmt, zu verzichten.

Beſondere Beachtung verdient endlich Stiglmayrs (4.) Ausführung über Gregorios von Nazianz und deſſen von ihm angezweifelte Abhängigkeit von Dionyſios (S. 10—12). Langen hat dem Erweiſe dieſer Abhängigkeit eingehende Sorgfalt gewidmet, doch ſind die angeführten Stellen nicht alle von gleicher Beweis-

---

1) Ullmann, Gregorius von Nazianz. 2. Aufl. Gotha 1867, S. 248.

2) Vgl. die ausführliche Unterſuchung dieſes Briefes in meinen Geſ. patriſt. Unterſuchungen, S. 103—168. O. Zöckler, Evagrius Ponticus (Bibl. und kirchenhiſtoriſche Studien, 4. Heft), S. 8.

3) Gregor. Nazianz. edit. Lips. p. 717: *καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὡς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἣν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη.* Vgl. meine Geſ. patriſt. Unterſuchungen, S. 130 ff.

4) Gregor. Nazianz. Orat. XLII. 16, p. 759: *τί γάρ φατε οἱ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις εἰσφέροντες; μὴ τρεῖς οὐσίας ὑπολαμβάνοντες τοῦτο λέγετε; μέγα οἶδ' ὅτι βοήσετε κατὰ τῶν οὕτως ὑπειληφότων, μίαν γὰρ καὶ τὴν αὐτὴν τῶν τριῶν δογματίζετε. τί δαὶ οἱ τὰ πρόσωπα; μὴ ἕν, οἷόν τι σύνθετον, ἀναπλάσσετε, καὶ τριπρόσωπον ἢ ἀνθρωπόμορφον ὅλως; ἄπαγε, καὶ ὑμεῖς ἀντιβοήσετε . . . τί οὖν ὑμῖν αἱ ὑποστάσεις βούλονται, ἢ ὑμῖν τὰ πρόσωπα; τί τρία εἶναι τὰ διαιρούμενα, οὐ φύσεσιν, ἀλλ' ἰδιότησιν.*

kraft. Stiglmayr verspricht eine ausführlichere Zusammenstellung von Parallelen zwischen den Schriften des Nazianzeners und des Dionysios und bemerkt dazu, „daß von allen Stellen, die Langen aus Gregor von Nazianz (a. a. O. S. 603 ff.) anführt, keine einzige von solcher Beschaffenheit ist, daß wir sie nicht entweder aus der gemeinsamen Quelle des Neuplatonismus ableiten oder mit Umkehrung des Verhältnisses dem Gregorios als Eigentum, dem Dionysios als literarische Anleihe zuerkennen dürften." Ähnliche Gedanken hat s. Z. auch Albert Jahn gehegt, der von allen lebenden Forschern auf dem Gebiete des Platonismus und in den Fragen der schriftstellerischen Zusammenhänge innerhalb der Vertreter desselben der vielleicht am gründlichsten bewanderte sein dürfte. Aber sein Schluß lautet doch anders. Er sagt in seinem Methodius platonizans (Bd. II, 1865, S. XII): „Gregorius Nazianzenus in orationibus ea Neoplatonicis ex fontibus hausit, quae Elias Cretensis, eruditissimus eius commentator, ex Dionysii Areopagitae scriptis repetenda esse existimavit. Qui etsi haec scripta temere pro genuinis habuit, pulchre tamen vidit, multa Gregorio cum Dionysio, qui fertur, communia esse, praesertim theologiae reconditioris sententias, quas propter ille θεολόγου nomen nactus est . . . Quod quum ita se habeat, aut Gregorius ex Pseudo-Dionysio, aut hic ex illo, aut denique uterque ex Plotino hausit. Est autem per se veri similius, Gregorium Nazianzenum theologiae mysticae sententias, hic illic sparsas, a Pseudo-Dionysio mutuatum esse, quam hunc, qui theologiam mysticam ex professo docuit, ex illo profecisse. Quo posito, necesse est, Pseudo-Dionysius Gregorium Nazianzenum aetate aliquantum antecesserit et priori dimidio saeculi IV. adscribatur. Favet autem huic opinioni illud, quod etiam apud Eusebium, praesertim in oratione de laudibus Constantini imperatoris, plura reperiuntur, quae colorem aliquem ex Pseudo-Dionysio traxisse videntur." Lassen wir die von Jahn etwa gemeinten Eusebiosstellen auch auf sich beruhen, so trifft doch seine Meinung nach meiner Überzeugung in ganz besonderer Weise auf die beiden Stellen zu, die von Stiglmayr — die erstere be-

reits von Hipler [1]) und mir [2]) behandelt — eingehender beleuchtet worden ſind.

Die erſte der beiden Stellen findet ſich in Gregorios' Rede auf das Geburtsfeſt des Herrn (Orat. XXXVIII, 8). „Es weiſt", ſagt er dort, „auf die Dreieinigkeit auch das Allerheiligſte hin, welches von den Seraphim ſowohl überſchattet, als auch durch das auf die eine Gottheit zu beziehende Dreimalheilig geprieſen wird, wie ſchon ein anderer vor uns aufs ſchönſte und hochfliegendſte philoſophiſch ausgeführt hat" (ὃ καὶ ἄλλῳ τινὶ τῶν πρὸ ἡμῶν πεφιλοσόφηται καλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα). In jenem anderen ſehe ich auch heute noch mit Hipler [3]) einen deutlichen Hinweis auf Dionyſios, der nach ſeinem eigenen Zeugnis (Himml. Hier. 7, 4) in ſeinem Werk über die göttlichen Hymnen die Geſänge der himmliſchen Geiſter ausführlich erläuterte.

Stiglmayrs Einwände gegen Hipler ſind hier höchſt unzutreffend, zumal ſie deſſen Ausführungen nur unvollſtändig berückſichtigen. Gewiß, „Hipler anerkennt ſelbſt, daß ſchon ein alter Scholiaſt und Niketas der Ältere unter jenem τὶς τῶν πρὸ ἡμῶν den heiligen Athanaſios verſtanden hätten", aber Stiglmayr unterläßt zu bemerken, daß Hipler (a. a. O. S. 124) ausdrücklich daran erinnert hat, „nicht zu überſehen, daß die erwähnten Scholiaſten des Biſchofs von Nazianz, als in und nach dem zehnten Jahrhundert lebend, das Buch über die göttlichen Hymnen, das ſchon

1) Franz Hipler, Dionyſius der Areopagite. Regensburg 1861, S. 124. 125.

2) Geſammelte patriſtiſche Unterſuchungen, S. 52.

3) Wie ich aus Hipler, De theologia librorum, qui sub Dionysii Areopagitae nomine feruntur. III (Brunsbergae 1878), S. 10, Anm. 30 entnehme, war ſchon der Jeſuit P. Halloix dieſer Meinung. In hunc librum d. h. „de divinis hymnis"), ſagt Hipler, s. Maximi temporibus iam perditum, Gregorium Nazianzenum incidisse et auctorem nostrum haud obscure in oratione εἰς τὰ γενέθλια significasse putat P. Halloix — folgt die Stelle aus Gregorios von Nazianz, Rede 38, 8. Quae quidem verba ad nullum alium inter veteres scriptores ecclesiasticos referri posse Halloixio videntur nisi ad auctorem nostrum, Dionysium sc. Areopagitam, qui in libro de coelesti hierarchia, inprimis autem in „divinis hymnis" sublime utique et pulchre de his rebus philosophatus sit.

früher verloren gegangen war, nicht mehr kannten, ſowie auch, daß die Rede Gregors, welcher die angeführte Stelle entnommen iſt, durchweg Anklänge und Gedanken, die nur dem Dionyſios eigentümlich ſind, enthält und ſomit als durch die Lektüre einer dionyſiſchen Schrift veranlaßt erſcheint". Wenn ferner Stiglmayr, mit Berufung auf Hiplers, einer Anmerkung der S. 81 entnommene, Worte: „in dieſem (Athanaſios) findet ſich nichts über die Geſänge der Engel, was die Bezeichnung *κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα* verdiente", dem nicht beiſtimmen zu können erklärt, ſo hat er, mit ſeinem Hinweis auf Athan. or. super Matth. 11, 27 den Schein erweckend, als ob Hipler dieſe Stelle überſehen habe [1]), deſſen Hauptgrund anzugeben verabſäumt (a. a. O. S. 124): „Die Stellen, die man nach den Andeutungen der zwei alten Scholiaſten des Gregor aus Athanaſius herbeiziehen könnte, ſind zu einfach um die ungewöhnlichen Lobſprüche, die ‚der Theologe' ſeinem Vorgänger in Auslegung des ſeraphiſchen Hymnus ſpendet, zu verdienen, und Athanaſius iſt außer Dionyſius der einzige, der auf dieſes Lob irgendwie Anſpruch erheben könnte." Ein einziger Blick in die unten mitgeteilten Worte des Athanaſios [2]) wird hinreichen, um von der Haltloſigkeit des Urteils Stiglmayrs zu überzeugen, Gregorios Anſpielung paſſe auf dieſe Stelle des Athanaſios „ganz vorzüglich". Dagegen höre man Dionyſios (Himml. Hier. 7, 4): „Dieſe höchſten Geſänge der himmliſchen Geiſter aber — gemeint ſind die bei Jeſ. 6, 3 — habe ich ſchon nach Kräften in dem Buche über die göttlichen Hymnen erläutert, und es iſt dort darüber hinlänglich als für uns irdiſche Menſchen geſprochen worden. Von

1) Vgl. den Schluß der vorigen Anmerkung aus Hipler: Verum alii contradicentes ad Athanasium potius hoc Nazianzeni elogium referre volunt, in cuius oratione super Matth. 11, 27 haec leguntur: *Τὸ γὰρ τρίτον τὰ τίμια ζῶα ταῦτα προσφέρειν τὴν δοξολογίαν „ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος" λέγοντα τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεικνύντα ἐστὶν κτλ.*

2) Athanas. Orat. super Matth. 11, 27: *κεκαλυμμένοις δὲ ὥσπερ καὶ τοῖς προσώποις τὴν δοξολογίαν προσφέρουσιν .... τὴν θείαν καὶ ἄφραστον φύσιν τῇ τρισαγιότητι δοξάζοντα .... Τὸ γὰρ τρίτον τὰ τίμια ζῶα ταῦτα προσφέρειν τὴν δοξολογίαν „ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος" λέγοντα τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεικνύντα ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῷ λέγειν τὸ Κύριος τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσιν.*

dieſen Erläuterungen mag hinreichen, hier, der Erinnerung wegen, ſo viel für jetzt zu wiederholen, daß die erſte Ordnung in der göttlichen Wiſſenſchaft, ſo viel möglich, von der göttlichen Güte ſelbſt erleuchtet, als gutgeſtaltige Hierarchie ihre Kenntnis auch den Ordnungen nach ihr mitteilt, folgendes lehrend, um es kurz zu ſagen, daß die ehrwürdige übergepriesene und allgepriesene Gottheit von den gottempfänglichen Weſen nach Kräften müſſe erkannt und gepriesen werden. Denn dieſe ſind die gottgeſtaltigen und göttlichen Orte der urgöttlichen Ruhe, wie die H. Schrift ſagt; ferner daß ſie die Monas und Henas von drei Hypoſtaſen iſt, welche von den überhimmliſchen Weſenheiten an, bis zu den letzten der Erde ihre höchſtgute über alles ſich verbreitende Vorſehung erſtreckt, als Urgrund und Urſache, welche vor dem Grunde jeder Weſenheit iſt, und alles überweſentlich in unaufhörlicher Zuſammenfaſſung zuſammenhält." Wie kurzſichtig müſſen doch jene alten Erklärer, auch wenn ſie Dionyſios' Buch von den göttlichen Hymnen nicht mehr in Händen hatten, ihres Amtes gewartet haben, daß ſie eine ſolche Stelle zu überſehen, daß ſie nicht ſchon auf ſie allein Gregorios' Andeutungen von der in ſchöner und erhabener Darſtellung (*κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα*) verlaufenden tiefſinnigen theologiſchen Beweisführung (*περιλοσόφηται*) als einzig zutreffend zu erkennen imſtande waren!

Ein ganz ähnlicher Sachverhalt liegt in der zweiten Stelle aus Gregorios (Orat. XXVIII, 31) vor, auf welche Hipler (Kath. Kirchenlex. III, 1794) und Langen (a. a. O. S. 604) verweiſen. Es iſt der Schluß der großen zweiten theologiſchen Rede (*Περὶ θεολογίας*). Ehe wir dieſem ſelbſt näher treten, möge darauf hingewieſen werden, daß beſonders in dieſer Rede der ausgezeichnete, in der Mitte des elften Jahrhunderts um den Anfang der Komnenenherrſchaft lebende Erklärer des Nazianzeners, deſſen vorher ſchon in einem Worte A. Jahns Erwähnung geſchah, Elias von Kreta, auf die Abhängigkeit des Gregorios von Dionyſios aufmerkſam macht [1]). Schon zu S. 498 A, wo Gregorios von dem,

1) Eliae Metropolitae Cretae Commentarii in S. Gregorii Nazianzeni orationes XIX (Patrol. Graec. ed. Migne T. XXXVI) col.

trotz der Überlegenheit über menſchliches Weſen, weiten Abſtand aller himmliſchen und überhimmliſchen (ὑπερουράνιον) Weſen von Gott redet, führt Elias (a. a. O. S. 768) zur Erläuterung Dionyſios' Anſicht von den neun Engelklaſſen (Himml. Hier. 5. 2, S. 50 A. Corder) und den drei Engeltriaden (ebendaſ. S. 50 CD) an, ὧν ἁπασῶν κατὰ πᾶσαν ὑπερούσιον ὑπεροχὴν ἀσυγκρίτως ὑπερίδρυται τὸ θεῖον ὡς καθόλου. Hier iſt zu beachten, daß das von Gregorios gebrachte ὑπερουράνιος, ein platoniſches Hapaxlegomenon (Phädros 247 C τὸν ὑπερουράνιον τόπον), Lieblingswort des Dionyſios iſt [1]), das ſich bei Proklos ſpäter nicht findet. Auf der nächſten Seite (499 A) bemerkt Elias (a. a. O. S. 768/769) zu dem Ausdruck des Gregorios von den göttlichen Verheißungen, „die weder mit Augen geſehen, noch mit Ohren gehört, noch geiſtig geſchaut (διανοίᾳ θεωρητά) werden können", daß Gregorios nach dem Vorgange des Dionyſios hier διάνοια ſtatt νοῦς gebrauche [2]). Aber mehr noch als in dieſen Stellen ſcheint dem Elias am Schluß der Rede Gregorios von Dionyſios unmittelbar abhängig zu ſein. Und was enthält denn nun dieſer Schluß?

Mit „kühnen und großen Zügen", ſo giebt Stiglmayr (S. 11) ſehr ſachgemäß den Inhalt wieder, „entwirft Gregorios ein Bild der Engelwelt, ohne ſich ins Einzelne einzulaſſen". „Die Engel umgeben beſtändig die Gottheit; ſie werden von dieſer göttlichen Lichtquelle aus mit den reinſten Einſtrahlungen durchleuchtet, je nach Maßgabe ihrer Natur (Empfänglichkeit) und ihrer Stellung in der hierarchiſchen Ordnung. So werden ſie gleichſam neue

---

753 sq. Die übrigen, im obigen Zuſammenhange nicht verwandten Stellen, in welchen Elias die Abhängigkeit des Gregorios von Dionyſios betont, ſ. a. a. O. Sp. 917.

1) A. Jahn, Dionyſiaca. Sprachliche und ſachliche platoniſche Blütenleſe aus Dionyſius, dem ſogen. Areopagiten, zur Anbahnung der philologiſchen Behandlung dieſes Autors. Altona und Leipzig 1889. S. 10.

2) A. a. O. Sp. 768. F. 18 r. m. ὅτι δὲ καὶ ἀντὶ τοῦ νοῦ τὴν διάνοιαν ἔλαβεν, δηλοῖ ὁ θεῖος Διονύσιος εἰρηκώς, ἀφθέγκτως τε καὶ ἀγνώστως συνάπτεσθαι ἡμᾶς κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν τοῖς ἀφθέγκτοις τε καὶ ἀγνώστοις. μόλις γὰρ ἄν τις τῷ ἀκροτάτῳ ἄνθει τοῦ νοῦ ἐν περιλήψει μερίᾳ γενήσεται.

Lichtherde für andere durch das von ihnen ſich weiter nach unten ergießende Licht. Sie ſind Diener des göttlichen Willens und durch ihre natürlichen und übernatürlichen Kräfte in den Stand geſetzt, über alle Orte hinzueilen, allem gegenwärtig durch die Leichtigkeit ihres Weſens und die Bereitwilligkeit ihres Dienſtes. Sie haben zu dieſem Zwecke verſchiedene Teile des Univerſums nach der ordnenden Beſtimmung Gottes zugewieſen erhalten. So führen ſie alles zu dem Einen, zum Göttlichen hin und vermitteln das allſeitige Hinſtreben (σύννευσις) der Kreaturen zum Schöpfer. Sie ſind aber auch ἐμπρεπεῖς der göttlichen Herrlichkeit und ſchauen die unſichtbare Glorie." Muß es uns nicht ſchon bei unbefangener Betrachtung dieſer Inhaltsangabe und einem Vergleich derſelben mit Gregorios' Worten ſelbſt und der Darſtellung des Dionyſios (beſonders Himml. Hier. 7) äußerſt wahrſcheinlich dünken, „daß Gregorios von dem größeren und vollſtändigeren Werke des Dionyſios eben nur das Allgemeine über das Weſen und Wirken der Engel entlehnt hat?" Daß dieſer Schluß ein irrtümlicher ſein würde, glaubt Stiglmayr aus der von Gregorios am Anfang ſeiner Schilderung gemachten Bemerkung ſchließen zu dürfen, „welch große Mühe es ihm koſte, über dieſen Gegenſtand Näheres zu ſagen, weil wir von den Engeln ſo wenig, eigentlich nur die Namen wiſſen: ὁρᾷς ὅπως πλιγγιῶμεν περὶ τὸν λόγον καὶ οὐκ ἔχομεν, οἳ προέλθωμεν ἢ τοσοῦτον, ὅσον εἰδέναι ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους κτλ." Ich finde mit dieſen Worten den Zuſammenhang nicht zutreffend wiedergegeben. Wenn wir feſthalten, daß es, wie Stiglmayr aus den Schlußworten des von den Engeln handelnden Abſchnittes richtig erkannte, Gregorios' Abſicht war, „ein argumentum a minore ad maius für die Unbegreiflichkeit der Größe Gottes zu gewinnen (ὅτι νοῦ κρείττων καὶ ἡ τῶν δευτέρων φύσις)", ſo dürfen wir von den durch Stiglmayr als Anfang der Schilderung bezeichneten, durch geſperrten Druck hervorgehobenen Worten das unmittelbar Vorhergehende nicht trennen. Soll ich hier, ſo etwa leitet Gregorios das 31. Kapitel ein, meiner Rede ein Ziel ſetzen, ohne den Verſuch zu machen, über die irdiſchen Dinge hinaus, durch die Erdenſchleier unſerer Erkenntnis hindurch, in das Allerheiligſte, in das himmliſche Weſen (τὴν νοητὴν

φῦσιν καὶ ἐπουράνιον) einzudringen? Freilich können wir auch dies nicht auf unkörperliche Weiſe ſchauen, „Gott macht ſeine Engel zu Winden und ſeine Diener zu Feuerflammen". In dieſem Schriftwort liegt beſchloſſen, daß den Engeln vernunftbegabtes Weſen und reinigende Kraft beiwohnt. Wie weit ihnen Unkörperlichkeit zukommt, wie nahe ſie der Menſchenwelt ſtehen, das iſt die Frage (πλὴν ἡμῶν γε ἀσώματος ἔστω ἢ ὅτι ἐγγύτατα). Die Schwierigkeit dieſer Gedanken veranlaßt Gregorios nun zu der Äußerung: „Du ſiehſt, wie ich mit dem Gegenſtande ſchwindelnd mich abmühe und keinen anderen Ausweg kenne [οὐκ ἔχων ὅποι ἐδράσαι erklärt Elias ſachgemäß a. a. O. S. 794, τὰς τοῦ νοῦ πολυπραγμοσύνας, πρὸς τὸν πρόχειρον αὖθις εἰς θεολογίαν ὅμιλον τρέπεται . . . ἱλίγγου τε πληρωθῆναι ὁμολογεῖ καὶ παραφερομένοις ἐοικέναι], als daß ich von Engeln weiß, von Erzengeln" u. ſ. w. Und nun folgt jene ganze ſchöne, oben inhaltlich mit Stiglmayrs Worten gekennzeichnete Stelle, die deutlich zeigt, daß Gregorios thatſächlich „von dem größeren und vollſtändigeren Werke des Dionyſios eben nur das Allgemeine über das Weſen und Wirken der Engel entlehnt hat". Nur dies, nichts Weiteres brauchte er von den Ausführungen des Dionyſios für ſeine Zwecke. Dafür zeugt auch Elias von Kreta. Denn mit Bezug auf jene Worte des Nazianzeners — der Schluß lautet bei Gregorios: ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις ἢ νόας, καθαρὰς φύσεις καὶ ἀκιβδήλους, ἀκινήτους πρὸς τὸ χεῖρον ἢ δυσκινήτους, περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ χορευούσας — äußert Elias, Dionyſios (Himml. Hier. 1, 1. S. 50 C Corder) aus dem Gedächtnis anführend: Paulus oder Hierotheos πρώτην (d. h. διακόσμησιν aus drei τριαδικαῖς διακοσμήσεσιν οὐρανίαις) μὲν εἶναι λέγουσι τὴν περὶ θεὸν οὖσαν ἀεὶ καὶ προσεχῶς καὶ ἀμέσως ἐκεῖθεν ἐλλαμπομένην. Dann fährt Elias (f. 61 v. s.) fort: ἔστι δὲ πάντων μὲν αἴτιον ὁ θεός. ὥσπερ δὲ λέγεται πρώτη φύσις καὶ πρώτη οὐσία καὶ πρῶτον φῶς καὶ τὰ τοιοῦτα παρὰ τῷ Ἀρεοπαγίτῃ, οὕτω καὶ πρῶτον αἴτιον — und kurz darauf (f. 61 v. m.): καὶ τὸ χορεύειν δὲ αὐτῷ ἐκ τοῦ θείου Διονυσίου εἴληπται. οὗτος γὰρ λέγει τὴν πρώτην τῶν οὐρανίων ἢ ὑπερουρανίων οὐσιῶν διακόσμησιν κύκλῳ θεοῦ περίστασθαι καὶ ἀκατάληκτον

περιχορεύειν, καὶ τὴν καθαρωτάτην ἐλλάμπεσθαι ἐλλαμψιν (Himml. Hier. 7, 4. S. 56 B Corder). Deutlicher und überzeugender kann die Abhängigkeit des Gregorios von Dionyſios kaum veranſchaulicht werden. Gerade auch der von Gregorios zu dem, wie Elias zeigt, aus Dionyſios gefloſſenen Ausdruck περὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ χορευούσας gemachte Zuſatz ἢ πῶς ἄν τις αὐτὰς ἀνυμνήσειεν ſcheint mir die Entlehnung zu bekräftigen. Gregorios gebraucht den dionyſiſchen Ausdruck von dem unaufhörlichen Tanzen der himmliſchen Geiſter um den Urquell alles Seins, hat aber nichts dagegen, wenn andere etwa anderes zu ihrer Verherrlichung auszuſagen wiſſen.

Daß Hieronymus auf Dionyſios Bezug genommen, wofür ich nach Hiplers Vorgang (a. a. O., S. 125. Kath. Kirchenlex. III, 1794) ſ. Z. eintrat (a. a. O., S. 52/53), und was auch andere für möglich erachtet haben, ſcheint mir jetzt durch Stiglmayrs Hinweis auf Gregorios von Nyſſa (5.) widerlegt zu ſein. Die aus deſſen erſtem Buche wider Eunomios angeführte Stelle von den Seraphim beweiſt deutlich, daß Gregorios der quidam Graecorum in scripturis apprime eruditus iſt, von welchem Hieronymus redet. Darüber braucht kein Wort mehr verloren zu werden. Trotzdem ſehe ich gerade bei dem Abendländer Hieronymus, der, im Morgenlande herumreiſend und dort mit allerlei Schrifttum, am wenigſten ſicherlich, ſeiner Anlage und Neigung gemäß, myſtiſchem Schrifttum ſich befaſſend, am eheſten an Dionyſios vorbeigehen konnte, keineswegs die Nötigung ein, mit Stiglmayr „jenen früheren Areopagitici beizuſtimmen, welche gerade aus dem Schweigen des Hieronymus über die Dionyſiſchen Schriften auf deren ſpätere Entſtehungszeit ſchloſſen".

Auf dem Religionsgeſpräch zu Konſtantinopel 533 behaupteten die Severianer, wie Hipler (Kath. Kirchenlex. III, 1791) ſagt, „ohne Widerlegung zu finden", daß ſchon Kyrillos von Alexandrien (6.) in ſeinem (jetzt verlorenen) Werke gegen Diodoros von Tarſus Schriften des Dionyſios angeführt habe. Dies iſt ſchon an ſich ein ſchwerwiegender Umſtand. Nach dem, was ich bereits, abgeſehen von meinem in dieſer Frage durchſchlagenden Beweiſe, bisher für das Vorhandenſein der Schriften des Dionyſios

im vierten Jahrhundert angeführt habe, ſcheint mir Stiglmayrs „vorläufige Bemerkung, daß auch mit dieſem Argumente für eine Datierung vor 400 durchaus nichts zu erzielen iſt", in jeder Hinſicht ungenügend. Die ſpätere, „im Zuſammenhang mit anderen Umſtänden" gegebene Erörterung muß um ſo weniger beweiskräftig genannt werden, als Stiglmayr die von Langen nachgewieſenen zahlreichen Berührungen zwiſchen Kyrillos und Dionyſios zu berückſichtigen, bezw. zu widerlegen verabſäumt hat. Gerade bei einem Alexandriner jener Zeit darf Vertrautheit mit Dionyſios am eheſten vorausgeſetzt werden.

Und ſo führe ich denn ſchließlich noch einen gleichzeitig in Alexandria lebenden Schriftſteller an, der, worauf mich A. Jahn vor Jahren einmal aufmerkſam machte, höchſt wahrſcheinlich die Dionyſiſchen Schriften gekannt, aber, infolge ſeiner ausſchließlich philoſophiſch-rhetoriſchen Bildung, ſehr geringſchätzig beurteilt hat. Ich meine Syneſios, den hochbegabten Schüler und Freund der ausgezeichneten philoſophiſchen Lehrerin Hypatia. Um das Jahr 403[1]), kurz nach ſeiner Verheiratung, ſchrieb derſelbe, damals noch Heide, ſeinen „Dion" (*Δίων ἢ περὶ τῆς καθ' αὑτὸν διαγωγῆς*, bei Krabinger, S. 239—310), in welchem er die in dem berühmten gleichnamigen Sophiſten des erſten Jahrhunderts „ſo glänzend hervorgetretene Verbindung von Philoſophie und Redegewandtheit ſeinem noch nicht geborenen, aber nach einem Traumgeſicht erwarteten Sohn als Muſter vorhält"[2]), die edle Wiſſenſchaft und Geiſtesbildung des Hellenismus gegen Rohheit und neidiſche Verdächtigungen in Schutz nimmt, das Ganze ein höchſt lehrreiches Zeugnis von ſeiner eigenen Stellung zur Sophiſtik und zum Mönchtum. Ich ſetze die ganze Stelle hierher — beachtenswerte Ausdrücke geſperrt —, um die Gedanken des im allgemeinen recht wenig gekannten Syneſios ſo klar wie möglich hervortreten zu laſſen. Es heißt a. a. O., S. 283, Kap. 12, p. 52 A bis p. 53 A:

---

1) So Krabinger in ſeiner Ausgabe Synesii Cyrenaei orationes et homiliarum fragmenta (Landshut 1850), Praef. p. XXXIV. Chriſt ſetzt in ſeiner Griech. Litteraturgeſchichte S. 747 die Abfaſſungszeit um 405.

2) Chriſt, a. a. O. S. 748.

Ἀγύμναστοι γάρ ἐστε, καὶ κίνδυνος εἰς ἄβυσσόν τινα φλυαρίας ἐμπεσοῖσι διαφθαρῆναι, ὃ καὶ Σωκράτης ἐφοβήθη παθεῖν, καὶ τὸ πάθος οὐκ ἀπεκρύψατο φίλους ἄνδρας, Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα. Καίτοι Σωκράτης ἐκεῖνος ἦν· ὑμεῖς δὲ οἷπερ ἐστέ· δεινὴ δὲ ὅμως ἡ τύλμα, δόγμασιν ἀπορρήτοις ἀξιούντων ἐνάλλεσθαι, καὶ ταῦτα ἐν λέξεσι τριοδίτισιν. Ὁ μὲν οὖν Κάδμου σπόρος αὐθημερὸν ὁπλίτας, φησίν, ἀνεδίδου σπαρτούς· σπαρτοὺς δὲ θεολόγους οὐδείς πω μῦθος ἐτερατεύσατο. Οὐ γάρ ἐστιν ἡ ἀλήθεια πρᾶγμα ἐκκείμενον, οὐδὲ καταβεβλημένον, οὐδὲ θήρα ληπτέον. Τί οὖν; Ἐνταῦθα καλείσθω φιλοσοφία σύμμαχος, καὶ παρασκευαζέσθωσαν ὑπεξόμενοι πάσης ἐκείνης τῆς διεξόδου, μῆκος ἐχούσης μυρίον, παιδευόμενοι καὶ προπαιδευόμενοι. Δεῖ γάρ τοι πρῶτον ἀποδῦναι τὴν ἀγροικίαν, καὶ τὰ μικρὰ ἐποπτεῦσαι πρὸ τῶν μειζόνων, καὶ χορεῦσαι πρὶν δᾳδουχῆσαι, καὶ δᾳδουχῆσαι πρὶν ἱεροφαντῆσαι. Οὔκουν ἐθελήσετε πόνων ἐπὶ πόνοις ἀνέχεσθαι; Ἀλλ' οὐδὲ τὰ μεγάλα ἀκονιτὶ παραγίνεται. Καίτοιγε εἰ σὺν ὥρᾳ τοῦ πράγματος ἥψασθε, καὶ ἡδονῆς ἄν τι τῷ ἔργῳ προσῆν, ἧς οἱ προελθόντες ἀντιλαμβάνονται. Ὑμεῖς δὲ ὀψιμαθίαν αἰσχύνεσθε. Ἀλλ' οὗτοι τοῦτο αἰσχρόν· ἡ δὲ ἀμαθία (καὶ τοῦτο μεῖζον, τοῦτο αἰσχρόν), ἐν ᾗ κείμενοι τῆς μὲν ἁπλῆς οὐκ ἀνέχεσθε· πάλιν γὰρ ἂν εἴητε μετρίως διακείμενοι, οὔτε εἰδότες, οὔτε εἰδέναι προσποιούμενοι, τοῦτ' ἔστιν ἐξ ἡμισείας εἰδότες· αὐτὸ γὰρ ἂν τοῦτο ἠπίστασθε, τὸ μηδενὶς ὑμῖν ἐπιστήμην παρεῖναι. Τὴν δὲ διπλῆν ἄγνοιαν ἐφ' ἑαυτοὺς μεγαλοπρεπῶς ἕλκετε· φρονήματος γὰρ ἀντὶ φρονήσεως ὑποπλησθέντες, καὶ πρὶν μαθεῖν διδάσκειν ἐπιβαλλόμενοι, πάλιν ἐρῶ, φεῦ τῶν λόγων, φεῦ τῶν δογμάτων, οἷα καὶ τίκτεται παρ' ὑμῶν τέρατα ἀτεχνῶς διεσπασμένα καὶ πολυκέφαλα, οἷά φασιν ἐπαναστῆναί ποτε τοῖς θεοῖς. Καὶ ταῦτα τί ἂν εἴποι τις, ἢ σπαράττειν τ' θεῖον ἅπαν ταῖς ἀτόποις ὑπονοίαις περὶ αὐτοῦ; Οὐκ ἄν, εἴ γε τὸν ἰδιώτην καλῶς ἐτηρήσατε, ἀλλ' ἦν ἐκεῖ τὸ κατορθοῦν ἐν τῷ μετρίῳ. Ὁ Ἴκαρος ἐπειδὴ τοῖν ποδοῖν ἀπηξίου χεχρῆσθαι, ταχὺ μάλα καὶ ἀέρος καὶ γῆς ἀπετύγχανεν, ὧν τῆς μὲν ὑπερεῖδε, τοῦ δὲ οὐκ ἐφίκετο.

In der hier mitgeteilten Stelle ſchilt Syneſios das ungebildete, bäuriſche Weſen und Gerede gewiſſer theologiſcher, erſichtlich mönchiſcher Kreiſe mit ihrem, wenngleich in verbrauchten Redensarten ſich bekundenden Dringen auf unausſprechliche Glaubensſätze (*δεινὴ δὲ ὅμως ἡ τόλμα, δόγμασιν ἀπορρήτοις ἀξιούντων ἐνάλλεσθαι, καὶ ταῦτα ἐν λέξεσι τριοδίτισιν*), und betont in erſter Linie die Notwendigkeit, jenes abzulegen (*δεῖ γάρ τοι πρῶτον ἀποδῦναι τὴν ἀγροικίαν*). Zahlreich, wie die erzbewehrte, aus des Kadmos Drachenſaat der Erde entſproßte Männerſchar, tauchen auch dieſe Theologen aus der Erde empor — man denke an die Höhlen der Mönche in der ſketiſchen Wüſte —, obwohl doch kein Mythos von geſäeten Theologen berichtet (*σπαρτοὺς δὲ θεολόγους οὐδείς πω μῦθος ἐτερατεύσατο*). Deutlich ſpielt Syneſios ſodann auf gewiſſe myſtiſche, theoſophiſche, in jenen Kreiſen im Schwange gehende Ausdrücke an, wie *ἐποπτεύειν*, *χορεύειν*, *δᾳδουχεῖν* und *ἱεροφαντεῖν*, letztere beide als von den Myſterien hergenommen bekannt, *ἱεροφάντης* auch dem Dionyſios geläufig, erſtere beide aber im beſonderen Sinne der Denk- und Ausdrucksweiſe des Dionyſios entſprechend und von ihm mit Vorliebe verwendet. Wie uns A. Jahn [1]) belehrt, bezeichnen die Platoniker und die helleniſch gebildeten Kirchenväter nach dem Vorgange Platons die Anſchauung Gottes und der göttlichen Dinge mit dem von den Myſterien übertragenen Worte *ἐποπτεύω*, und Jahn verzeichnet a. a. O. eine ganze Reihe höchſt bezeichnender Beiſpiele gerade aus Dionyſios. Über das *χορεύειν* bei Gregorios von Nazianz und deſſen Quelle Dionyſios (Himml. Hier. 7, 4) iſt ſoeben erſt geredet worden. Wahrſcheinlich hat ſomit der rhetoriſch durchgebildete Syneſios, deſſen Hymnen ſtark an Dionyſios anklingen und der auch in ſeinem 65. Brief, freilich rätſelhaft, von zwei Büchern eines Dionyſios redet, die er ſeinem Bruder überſendet, an der Form der weitſchweifigen, kapitelreichen Schriften des Dionyſios (*τέρατα ἀτέχνως διεσπαρμένα καὶ πολυκέφαλα*), welche, obwohl von platoniſchen Gedanken und Ausdrücken wimmelnd, doch der rhetoriſchen Zucht ermangeln, Anſtoß genommen. Konnte er da nicht von ſeinem heid-

1) A. Jahn, Dionyſiaca, S. 5.

niſchen Standpunkt den Verſuch des Dionyſios, in die innerſten Geheimniſſe des göttlichen Weſens einzudringen, ein Zerreißen der ganzen Gottheit durch ſinnloſe, über dieſelbe aufgeſtellte ſymboliſche Annahmen und Bilder (σπαράττειν τὸ θεῖον ἅπαν ταῖς ἀτόποις ὑπονοίαις περὶ αὐτοῦ) nennen und jene ganze myſtiſche Theologie dem Fluge des Ikaros vergleichen, bei welchem der Urheber oder die Anhänger desſelben die irdiſchen Dinge dieſer Welt überſehen, den Himmel aber nicht erreichen? Die Stelle des Syneſios würde ſomit beweiſen, daß zur Zeit, als er ſeinen „Dion" ſchrieb, Anhänger der Theologie des Dionyſios in mönchiſchen Kreiſen noch ſo zahlreich in Alexandria oder in deſſen Nähe vorhanden waren, daß ſie, wie wir ja von den origeniſtiſch geſinnten Mönchen der nächſten Jahrzehnte noch genauer wiſſen, einem feingebildeten Hellenen wie Syneſios eine Gefahr für den Beſtand der griechiſchen Wiſſenſchaft zu ſein ſchienen. Auch dieſes Zeugnis würde uns, wie ſchon vorher einmal von einer anderen Beobachtung erwähnt wurde und überhaupt von Hipler und mir bisher unentwegt feſtgehalten worden iſt, auf Ägypten — nicht auf Syrien, wie Stiglmayr a. a. O., S. 63 meint — als die Heimat der Schriften verweiſen.

Langen verbindet den von Hipler und mir als Verfaſſer angeſehenen Abt Dionyſios von Rhinokolura mit dem von Kaiſer Julianus in ſeinem 59. Briefe wegen des ihm auf philoſophiſchem Gebiete geleiſteten Widerſtandes getadelten atheniſchen Senator Dionyſios, von dem wir ſonſt nichts wiſſen. „Wenn in jener Zeit", ſagt Langen (S. 41), ich denke aber, wir müſſen dies über zwei Jahrzehnte früher anſetzen, „Hierotheus ſeine Schule gründete, ſo wäre es wohl denkbar, daß der Senator bald zu ihr übertrat, um ſeine philoſophiſche Bildung in ihren Dienſt zu ſtellen. Die dunkle Kunde davon, daß der Presbyter, vielleicht ſpätere Abt Dionyſius ehemals Senator von Athen geweſen, könnte dann .... mit dazu beigetragen haben, den Verfaſſer unſerer Schriften mit dem von Paulus bekehrten Areopagiten zu identifizieren."

Ich denke in den vorſtehenden Bedenken gezeigt zu haben, daß Stiglmayrs Verſuch, die für die Abfaſſung der Schriften des Dionyſios im vierten Jahrhundert ſprechenden Zeugniſſe zu entkräften, nicht ſtichhaltig iſt. Wir haben ihr Vorhandenſein ſchon vor der

Mitte des vierten Jahrhunderts wahrnehmen und ihre Wirkung an verſchiedenen Zeugniſſen des vierten Jahrhunderts bis in die erſten Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts verfolgen können, ſo daß die ausdrückliche Anführung und Benutzung derſelben als Werke des Dionyſios durch Prokopios von Gaza um 470 nunmehr in das volle Licht geſchichtlichen Verſtändniſſes gerückt iſt.

Rezenſionen.

1. D. Julius **Müller als Ethiker und die Glaubensfrage mit Bezug auf das Apostolikum.** Eine ethische und eine ethisch dogmatische Studie von **Julius Leopold Schultze,** Pastor und Professor am Kgl. Joachimsthalschen Gymnasium zu Berlin. Bremen (C. E. Müller) 1895. X u. 245 S.
2. **Christliche Ethik.** Akademische Vorlesung von Dr. theol. **Robert Kübel,** † ord. Prof. d. Theol. in Tübingen. Herausgegeben von Gottlob Weisser, Stadtvikar in Stuttgart. München (C. H. Beck) 1895. 1. Teil, XVI u. 256 S.; 2. Teil, VI u. 365 S.
3. **Kompendium der theologischen Ethik von D. Chr. Ernst Luthardt.** Leipzig (Dörffling & Franke) 1896. VIII u. 379 S.

I.

Achtzehn Jahre nach dem Tode Julius Müllers, des Halleschen Theologen, hat ein Enkel von ihm die uns hier vorliegenden Mitteilungen aus seinen akademischen Vorlesungen über Ethik herausgegeben. Diese lagen dem Herausgeber in kurz vor Müllers Tod entstandenen Nachschriften vor; sie waren so im wesentlichen schon vor dem Frühjahr 1856 ausgearbeitet, wo ihn ein Schlaganfall traf, von dessen Folgen er sich nie mehr völlig erholte. Mit großer

Gewissenhaftigkeit nahm er seither den Stoff seiner Vorlesungen jedesmal neu vor und trug einzelnes nach, fühlte sich jedoch zu seinem großen Schmerz nicht mehr imstande, sie mit Rücksicht auf wichtige neuere wissenschaftliche Erscheinungen und in Auseinandersetzung mit diesen ganz oder in irgendeinem Teil eingehend umzugestalten. Er beklagte dies in einem Gespräch mit mir speziell im Hinblick auf die Ritschlsche Theologie, als er die letzte Auflage seiner Lehre von der Sünde (1877) erscheinen ließ. Eine letztwillige Verfügung von ihm, die sich hiernach leicht verstehen läßt, untersagte es dann, seinen litterarischen Nachlaß zu publizieren. Sein Enkel konnte demgegenüber nicht jene Vorlesungen, sondern nur ein von ihm verfaßtes Referat über ihren Inhalt zu veröffentlichen wagen. Dasselbe giebt ihren Gang in den Überschriften aller Paragraphen wieder, stellt die Hauptgedanken und Gedankenzusammenhänge ins Licht, trägt für Einzelnes auch die Worte der Vorlesung ausführlicher vor und verbreitet sich dabei zugleich in eigener Reflexion über das Verhältnis des dort Vorgetragenen zu Aufstellungen späterer, neuerer und neuester Theologen. Es ist so zunächst in Lemmes Neuen Jahrbüchern für deutsche Theologie erschienen; jetzt also als besonderes Buch zusammen mit dem auf dem Titel bezeichneten anderen Stück (S. 145—242 des Buchs).

Wer aber irgend den Theologen Julius Müller aus seinen Schriften und vollends aus persönlicher Erinnerung kennt, der wird auch dankbar nach jeder weiteren zuverlässigen Mitteilung greifen, welche unsere Bekanntschaft mit ihm und seinen ebenso tief christlichen wie streng wissenschaftlichen Arbeiten und Leistungen noch zu bereichern verspricht. Vor allem muß dies auch von der theologischen Fakultät gelten, der sein Enkel dieses Buch gewidmet hat und für welche das treue Andenken an ein wissenschaftlich so hervorragendes, so mächtig wirkendes und zugleich persönlich so ehrwürdiges und liebenswürdiges Mitglied stets Ehrensache bleiben wird. Und aus keinem Gebiete der Theologie könnte uns eine solche Mitteilung von ihm und über ihn erwünschter sein als aus dem der christlichen Sittenlehre. Schon sein Werk über die Lehre von der Sünde zeigt ja zur Genüge, welch ein Gewicht er in seinem theologischen Denken und Forschen zumeist auf die ernsteste Wür-

digung des sittlichen Willens, der allgemein menschlichen sittlichen Anlagen, der göttlichen Anforderungen und menschlichen Selbstbestimmung, der menschlichen Sünde und Schuld und der durch Jesus gewirkten sittlich religiösen Erlösung legte. Und dieser Charakter seiner wissenschaftlichen Ausführungen entsprach ganz demjenigen, welchen seine Persönlichkeit überall zeigte — in ihrem ganzen Verhalten sichtlich geleitet durch gewissenhafte sittliche Überlegung und Überzeugung, und zwar frei von innen heraus, bei aller Strenge ohne jeden Anflug von ängstlicher Skrupulosität, bei aller Selbstzucht auch für alle in der Welt uns dargebotenen Anregungen, Gaben und Aufgaben empfänglich, — während des letzten, leidensvollen Lebensabschnittes mit gleicher Treue und in anspruchsloser Hingebung bei der Berufsarbeit ausharrend. Es war ihm, wie sein Enkel (S. 3) sagt, beschieden, ein Ethiker und zwar nicht nur auf dem Katheder, sondern auch unter dem Kreuze zu sein. Er war, wie in einer Besprechung des uns vorliegenden Buchs der Breslauer Theologe Wilhelm Schmidt sich ausdrückt [1]), selbst ein wandelndes Gewissen.

In seiner Ethik [2]) unterscheidet Müller einen fundamentalen und einen konstruktiven Teil. Jener bringt in seinem ersten Hauptstück „Hilfssätze aus der philosophischen Ethik“ (im zweiten „Hilfssätze aus der Dogmatik“, im dritten „Das Prinzip der theologischen Ethik“). Da tritt uns denn dort das Charakteristische seines Standpunkts gleich in der Bestimmtheit und Schärfe entgegen, womit er den Willen „als das Subjekt der Sittlichkeit“ und die Freiheit des Willens „als Bedingung des Sittlichen“ hinstellt, das Sittliche scharf vom Angenehmen, Nützlichen und Schönen unterscheidet, den kategorischen Imperatio Kants zwar zu abstrakt findet, aber hoch über alle eudämonistische Theorieen stellt und auch diejenige Verknüpfung der Idee des Schönen mit ihm, die Schiller in seinen

1) Neue kirchliche Zeitschrift, herausgegeben von Holzhauser 1896. S. 515.

2) Fürs Folgende benützte ich auch eine mir vom Herausgeber für die Kontrolierung seiner Mitteilungen gütigst zur Verfügung gestellte Nachschrift der Vorlesungen; so namentlich da, wo ich etwas mit Anführungszeichen versehen habe.

Briefen „über die äſthetiſche Erziehung u. ſ. w." verſucht hat, mißbilligt. Ganz beſonders wendet er ſich hiermit auch gegen Schleiermacher und das Verhältnis, in welches dieſer Sein und Sollen und Phyſik und Ethik zu einander ſtellt (S. 13 unſeres Buchs). Vergleichen wir Müller mit den ihm zunächſtſtehenden Vertretern einer gläubigen Theologie, wie Nitzſch, Twesten, Dorner u. a., ſo hat ohne Zweifel er am meiſten eine kritiſche Haltung gegen Schleiermacher bei aller Vertrautheit mit deſſen Syſtem behauptet und in Einheit mit ſeinem chriſtlichen Geiſt die ethiſche Richtung eines Kant und Fichte gewürdigt. Aber freilich den abweichenden, neuen oder auch neu aufgewärmten Theorieen unſerer Zeit gegenüber müßten Müllers Sätze viel eingehender begründet und näher beſtimmt werden, als bei ihm geſchah; und wenn ſie ſich Hilfsſätze aus einer philoſophiſchen Ethik nennen wollten, würde ſich fragen, wo denn eigentlich diejenige Philoſophie ſei, die hier einer theologiſchen Ethik zuhilfe kommen ſollte. — Den Schluß dieſer Hilfsſätze bildet (§ 17, S. 53) der Satz über das Reich Gottes als „die Zuſammenordnung der Individuen zu einer Gemeinſchaft wechſelſeitigen Mitteilens, in welchem dieſelben zugleich, und zwar mit der Totalität ihrer Lebensbeziehungen (dies gegen eine anachoretiſche Sittlichkeit), Gott als ihrem Herrn zu eigen werden — durch die den Gehorſam beſeelende Liebe und ſo, daß die Initiative dieſer Gemeinſchaft immer von dem ſich ſelbſt mitteilenden und offenbarenden Gott ausgeht". Dieſer Satz trägt nach Müller für die philoſophiſche Ethik den Charakter eines Poſtulats. Selbſtverſtändlich hat ihn Müller lange vor Ritſchl ſo aufgeſtellt, und zwar unter offener Bezugnahme auf Kant, der den vom Chriſtentum dargebotenen Begriff aufgenommen habe.

Aus jenem zweiten Hauptſtück giebt unſer Buch den Abſchnitt über „den menſchgewordenen Sohn Gottes als unſer ſittliches Vorbild" ausführlich wieder: eine ſchöne Probe davon, wie Müller beſonders auch im ethiſchen Intereſſe darauf bedacht war, die wahrhafte Menſchheit des Gottesſohns — auch den Einſeitigkeiten der alten lutheriſchen und reformierten Orthodoxie gegenüber — zu behaupten und ein ſchönes Exempel ſeiner klaren, ruhigen, unbefangenen und gewichtigen Lehrweiſe überhaupt.

Unter dieſe „Hilfsſätze aus der Dogmatik“ iſt auch ſchon die Lehre vom Urſprung des ethiſchen Lebens in der Wiedergeburt aufgenommen. Im dritten Hauptſtück wird dann das Prinzip dieſes Lebens und ebendamit der Ethik ſo beſtimmt: es handle ſich hier um „diejenige Grundbeſtimmtheit des menſchlichen Lebens, von welcher alle anderen ſittlichen Beſtimmungen ſich ableiten laſſen als von einer nicht durch anderes erſt bedingten, einfachen, allumfaſſenden und zugleich real begründenden“; das wahre Prinzip gründe ſich, aus einem höheren Sollen nicht ableitbar, doch auf ein Gegebenes, das abſolute Anerkennung fordere, nämlich auf Gott als die abſolute Liebe, wie er ſich in der Erlöſung darbiete; dasſelbe ſei ſo (S. 82) die Liebe zu dem in Chriſto geoffenbarten Gott und zwar, wie es im Weſen der Liebe liege, als ein ſowohl hingebendes als auch aneignendes Verhalten [in dem mir vorliegenden Manuſkript lauten die Worte ſo: „die aneignende Hingebung (Liebe) an dieſen ſo geoffenbarten Gott].

Der zweite, „konſtruktive“ Teil der Müllerſchen Ethik betrachtet das Sittliche zunächſt in der erſten Abteilung unter dem Geſichtspunkt der Pflicht oder der an den Willen des Chriſten gerichteten Forderungen oder der für ihn geltenden Normen. Nachdrücklich ſtellt er (im 1. Abſchnitt) voran die „unmittelbaren Pflichten gegen Gott“, indem er erklärt, daß unſer ſittliches Verhältnis zu Gott, alle anderen Verhältniſſe umfaſſend und durchdringend, darum doch nicht etwa hierin aufgehe, ſondern vor allen Dingen unmittelbar ſeine Wirklichkeit habe. Er giebt hier wiſſenſchaftlich feine, aus dem tiefſten chriſtlichen Bewußtſein ſtammende, auch praktiſch wertvolle Ausführungen, von denen uns ſpeziell eine über die chriſtliche Ergebung im Leiden im Unterſchied von bloßer Reſignation und ſtoiſcher Apathie vorgelegt wird [1]).

1) Vor dem (S. 97) dabei gebrachten Citat des „ſchönen Sinngedichts Goethes“, „Lange hab' ich mich geſträubt — — — auf der ſchönen Erde“, muß ich warnen; denn der Urſprung dieſes ſchönen ganzen achtzeiligen Verſes iſt unſicher (vgl. Grenzboten 1887, H. 4, S. 81 f., — anderſeits allerdings J. Groſſe in „Nord und Süd“ Okt. 1889), und die vier letzten Zeilen, wie ſie in Goethes weſtöſtlichem Divan, im Gedicht „Selige Sehnſucht“ ſtehen, haben nicht dieſen ſittlichen Sinn. Das Gleiche muß ich bemerken gegen die Stellung jenes Citats

Dann folgen im 2. Abschnitt die mannigfaltigen „durch Mitbeziehung auf den Menschen sich vermittelnden Pflichten gegen Gott". Und zwar wird hier unterschieden zwischen Gerechtigkeitspflichten und Vollkommenheitspflichten. Dieser Unterschied ergebe sich nämlich aus der Unterscheidung des sittlichen Gefühls zwischen „fest bestimmten, in ihrer Vernachlässigung als positive Übertretung und persönliche Verletzung empfundenen sittlichen Forderungen" und zwischen solchen, „deren Erfüllung den Charakter eines ursprünglichen Bildens aus dem ethischen Antrieb heraus habe und im menschlichen Verkehr einen Anspruch auf Dankbarkeit begründe, während die Nichterfüllung nur als ein Zurückbleiben hinter dem Vollkommenheitsideal erscheine". Bei den hiernach sich ergebenden Pflichten der einen Art, den Gerechtigkeitspflichten, stelle die Liebe [die Nachschrift fügt die auf S. 118 fehlenden Worte bei: „die hier schon, wenn gleich verhüllt, im Spiel ist"] zunächst abgegrenzte Sphären für die menschlichen Persönlichkeiten sicher, deren Vereinigung auf Grund dieser Besonderung der Inhalt der Pflichten der zweiten Gattung (der Vollkommenheitspflichten) sei. Als Gerechtigkeitspflichten treten auf: die Pflicht der Achtung gegen die physische Existenz des Menschen — die Pflicht der Unterordnung der sinnlichen Natur unter den Geist, — die Pflicht der Achtung gegen die äußeren Bedingungen ungehinderter sittlicher Bethätigung der Persönlichkeit, — die Pflicht, die intellektuellen Bedingungen des menschlichen Verkehrs nicht zu zerstören, oder die Pflicht der Wahrhaftigkeit, — und die Pflicht, die Gemeinschaft mit Gott nicht zu stören; als Vollkommenheitspflichten die Pflicht, die äußere Natur dem Geist zu unterwerfen, — die Pflicht, die Naturseite des menschlichen Wesens zum vollkommenen Organe des Geistes zu bilden, — die Pflicht der Sorge fürs leibliche Wohl anderer — die Pflicht, Eigentümlichkeit zu wecken und zu fördern, — die Pflicht der duldenden Liebe gegenüber den Verletzungen der eigenen Persönlichkeit durch andere, und die Pflicht, anderen zur Teilnahme am ewigen Heil förderlich zu sein.

am Schluß des für Dogmatik und Ethik wertvollen (und gewiß auch für die kirchlichen Gegner der Bonner Ferienkurse dankenswerten) Vortrags von Sieffert über „die neuesten theol. Forschungen über Buße und Glauben (Berlin 1896).

Nur ganz kurz gehalten folgte in Müllers Ethikvorlesungen auf die erste Abteilung oder die gesamte Pflichtenlehre noch als zweite Abteilung eine „Güterlehre“ mit Ausführungen über die Familie, den Staat und die Kirche, und der Herausgeber ist auf den Inhalt derselben nur wenig eingegangen. Es handelt sich hiebei, wie wir noch genauer der Nachschrift entnehmen können, um „einen Gemeinschaftszustand, der dem Individuum zunächst eben als Gut gegenübertritt“, dabei aber „als aus dem pflichtmäßigen Handeln durch sich selbst hervorgehend gedacht werden muß“; und zwar sollten hier „jene drei als die geschlossensten und bedeutungsvollsten unter den menschlichen Gemeinschaften hervorgehoben werden“.

Auch die Darstellung jener Gerechtigkeits- und Vollkommenheitspflichten ist im einzelnen reich an feinen Bestimmungen. Aber Einwendungen liegen hier sehr nahe. Müller stimmt, wie in dem ganzen auf die Pflicht gelegten Nachdruck, so auch in der Unterordnung dieser ganzen Ausführung des Sittlichen unter den Pflichtbegriff mit Kant zusammen. Auch die Unterscheidung zwischen jenen beiden Pflichtgattungen ist, wie auch Müller selbst in seiner Vorlesung bemerkte, den von Kant gemachten Unterschieden zwischen Rechts- und Tugendpflichten und zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten ähnlich. Aber kann denn die Ethik wirklich zwischen jenen beiden Gattungen Müllers eine so scharfe Grenze ziehen? Muß ferner nicht die erste derselben im Unterschied von der zweiten nur einen wesentlich negativen Inhalt bekommen? und, was Haupteinwendung ist, wird nicht durch diese Einteilung inhaltlich Verbundenes und Einheitliches zerrissen, indem z. B. die offenbar in sich einheitliche sittliche Aufgabe der Unterordnung der sinnlichen Natur unter den Geist und die sittliche Wirksamkeit fürs menschliche Heil in der Gemeinschaft mit Gott erst überwiegend negativ bei der ersten Pflichtgattung, dann ganz getrennt davon positiv bei der zweiten behandelt wird? Was ferner die Müllersche Unterscheidung der Güter- und Pflichtenlehre betrifft, so handelt sich's ja um Güter doch auch schon bei der soeben erwähnten Aufgabe und Wirksamkeit, und jene ganze Pflichtenlehre nimmt auch schon Bezug auf die dem einzelnen Subjekt gegenüberstehende allgemeine menschliche Gemeinschaft. Vermutlich hätte namentlich in

dieſen Beziehungen Müller, wenn es ihm möglich geweſen wäre, ſeine Ethik ſpäter noch neu durchgearbeitet.

Des Dankes, welchen für ſolche Mitteilungen die Leſer dem Herausgeber mit mir hegen werden, darf ich gewiß ſein. Nur darf ich zugleich ein Bedauern darüber nicht zurückhalten, daß dieſer meines Erachtens in ſeine Wiedergabe der Müllerſchen Gedanken und Sätze viel zu ſehr gleich die eigenen Reflexionen über dieſe und ſeine eigenen Auseinanderſetzungen mit neueren Richtungen und theologiſchen Schriftſtellern eingeſchoben hat. Jene Wiedergabe wäre gewiß weit lichter und eindrucksvoller geworden, wenn ſie deſſen zunächſt möglichſt ſich enthielte; was der Herausgeber auch Wertvolles dabei vorbringt, das wäre doch paſſender erſt nachgebracht worden.

Das zweite Stück unſeres Buches, die Glaubensfrage mit Bezug aufs Apoſtolikum betreffend, vom Verfaſſer ſelbſt S. 146 nur als Anhang bezeichnet, würde, wenn ich es hier beizuziehen hätte, eine eingehende Beſprechung erfordern und verdienen; dieſe würde aber vom Zweck dieſer ganz dem Andenken Müllers als Ethikers gewidmeten Zeilen zu weit abführen.

II.

Einer ganz anderen, weit jüngeren Generation als J. Müller gehörte R. Kübel (geb. 1838, geſt. 1894) an, deſſen chriſtliche Ethik im gleichen Jahr mit dem zuvor beſprochenen Buch erſchienen iſt — und zwar als vollſtändiger Abdruck eines ausführlichen Collegheſts nach einem vom Verfaſſer ſelbſt noch ausgeſprochenen Wunſche. Eigentümlich aber und in ihrer Eigenart bedeutungsvoll ſteht dieſe da nicht bloß jenem gegenüber, ſondern auch inmitten der Neuzeit, der ſie angehört.

Inbetreff des Verfaſſers und ſeiner geſamten Theologie mache ich auf den ſehr würdig gehaltenen „Nekrolog“ von ihm aufmerkſam, den der Stuttgarter Prälat Dr. Burk (ein perſönlicher Bekannter von ihm, wie auch ich) in der „Neuen kirchlichen Zeitſchrift“ 1895, S. 812 ff., noch ohne Kenntnis unſeres Buches veröffentlicht hat.

Für Kübels geſamte Eigentümlichkeit waren vor allem die tiefen und bleibenden Einflüſſe wichtig, welche ſchon von ſeinem Vater

und elterlichen Haus auf ihn ausgegangen waren. Sein Vater, Rechtsanwalt und Stadtschultheiß (Bürgermeister) im schwäbischen Städtchen Kirchheim unter Teck, zeigte eine, wohl nur Schwaben eigentümliche Verbindung ernstester, auf biblischem Grund ruhender, besonders an Bengel erinnernder, nicht pietistischer, doch dem Pietismus befreundeter, gottesfürchtiger und glaubensfreudiger Religiosität mit frischer, oft auch derber Naturkraft, gesundem, praktischem Verstand, freier Selbständigkeit, kräftigem Humor. Auch ein in streng christlichen Kreisen anderer deutscher Länder bekanntlich seltener Sinn und Eifer für volkstümliche Rechte und Freiheiten, dergleichen den Württembergern schon durch eine alte Verfassung verbürgt waren, gehörte dazu. Vater Kübel war als junger Mann unter der Anklage gefährlicher burschenschaftlicher Umtriebe zusammen mit Hase, dem berühmten späteren Jenenser, dem man freilich kaum mehr etwas davon anmerken konnte, gefangen gesetzt; er blieb bei der altliberalen politischen Richtung, der ein Uhland und Paul Pfizer (nach der „Neuen kirchl. Zeitschr." 1895, S. 744 „einer der Propheten des neuen Deutschen Reiches") zugehörte; mit gleicher Festigkeit und auch Derbheit hielt dann er, der Stadtschultheiß, auch einer polternden Volksmenge des „tollen" Jahrs 1848 stand [1]). Auch zwei ältere Söhne von ihm wandten sich im inneren Drang mit schöner Begabung und trefflichem Erfolg der Theologie und dem geistlichen Amte zu: der eine derselben, ein werter Studien- und Altersgenosse von Burk und mir, starb noch jung nach einer bereits reichen Wirksamkeit als Hilfsprediger, der andere 1892 als Dekan in Eßlingen.

Unter seinen theologischen Lehrern auf der Universität Tübingen hat jedenfalls, wie namentlich auch wieder unser Buch zeigt, auf unsern Kübel weitaus den stärksten Einfluß J. T. Beck ausgeübt. Entgegen wirken sehen wir demselben dann in Kübels Schriften am meisten die echt lutherische Heilslehre und die Theologie Luthers.

1) Burk erzählt S. 814 einen derben Zuruf, mit welchem derselbe damals einen ihn mit einer Katzenmusik beehrenden Volkshaufen ganz überraschend umstimmte; nach einem mir damals zugegangenen Bericht war der Zuruf ein noch viel derberer, nämlich der des Götz an den Hauptmann im dritten Akt von Goethes G. v. Berlichingen.

Ich weiß nicht, seit wann Kübel mit diesem, über dessen Schriften er auch öfters als Professor las, näher bekannt geworden ist; in hohem Ansehen stand ihm derselbe jedenfalls schon vom elterlichen Hause her; im Bewußtsein des tiefgreifenden Unterschieds zwischen der Beckschen und der Lutherschen Rechtfertigungslehre blieb er klar und entschieden dieser treu. Kübel hat ferner in gewissenhafter Unbefangenheit den Ansprüchen des wissenschaftlich kritischen Denkens weit mehr als Beck sich geöffnet; dieser hat (in den Vorlesungen über christliche Glaubenslehre, Bd. I, S. 115, vgl. Kübels eignen Hinweis darauf in Herzogs Realencykl. ², Bd. XVII, S. 697) einer früheren Schrift von ihm („Das christl. Lehrsystem u. s. w." 1873) vorgeworfen, daß hier „durch Transaktionsversuche zwischen Biblischem und Kirchlichem oder auch modern Wissenschaftlichem das Biblische an Reinheit und Vollständigkeit verliere" und daß darin „oft das göttliche Wort anthropomorphosiert werde, während durch dieses das Dogmatische und Ethische theomorphosiert werden sollte". Nur blieb Kübel immer eigens darauf bedacht, jenen Ansprüchen feste Grenzen zu ziehen, gegen deren Verletzung er scharf und mitunter auch unabsichtlich verletzend auftrat. Bei dem allem ist in ihm immer ein praktischer Zug besonders mächtig: so ist er immer besonders empfindlich für die Gefahren, welche er von jener Seite her dem Glaubensleben drohen sah; so redet er ferner eine lebendige Sprache, welche nicht bloß von der abstrakten Phraseologie mancher scheinbar sehr wissenschaftlicher Theologen, sondern auch von der beim Streben nach Tiefsinn oft überaus schwerfälligen und auch unklaren Beckschen Terminologie sich unterscheidet, so viel sie auch, wie wir sehen werden, mit der letzteren immer noch gemein hat.

Diesem praktischen Zug entspricht nun auch der besondere Wert, den Kübel auf die Wissenschaft der Ethik legte. Er hat, wie der Herausgeber unseres Buchs im Vorwort bemerkt, sie als „die Krone der theologischen Wissenschaft" bezeichnet. Und er legte ihr, wie er in den S. IX mitgeteilten einleitenden Worten aussprach, eine besondere Wichtigkeit für die Gegenwart bei, wo die Dogmatik ihre Anziehungskraft auf den modernen Menschen größtenteils verloren habe, die Ethik hingegen die ihrige doch noch bei allen, die aus der

Wahrheit seien, behaupte. Um so mehr liegt auch uns an der Bekanntschaft mit diesen seinen Vorlesungen. Sie zeigen ein besonders kräftiges Streben, ihren praktischen Stoff recht tief — mit Zurückführung unseres sittlichen Lebens auf die reale göttliche Wirksamkeit und Mitteilung und zugleich mit Appell an den eigenen Willen und die eigene Verantwortung — zu erfassen und in seinem ganzen Reichtum darzulegen; mit Bezug auf wissenschaftliche Ausführung, Präcision, Ausdrucksweise u. s. w. werden sie freilich gar mancherlei Einwendungen und Ausstellungen auch bei manchem, der jenes Strebens sich freut, mit Recht hervorrufen.

Als „Prinzip der christlichen Ethik" bestimmt Kübel mit Beck ganz schön (Bd. I, S. 19) „den im Geist durch das Wort in uns lebenden und wirkenden Christus", als christliche Ethik „die wissenschaftliche Darst.llung des christlich sittlichen Handelns als Leben im Geiste Christi durchs Wort Christi": nur ist ja hiermit über das, was dieser Christus und sein Geist will und wirkt, noch gar nichts Inhaltliches ausgesprochen; überdies genügt der Ausdruck „des — Handelns" nicht der eigenen Auffassung Kübels, der ganz richtig nicht erst das Handeln, sondern schon das innere Verhalten und Werden des Willens zum Gegenstande der Ethik macht.

Der erste der beiden Hauptteile unserer Ethik, der samt der Einleitung den ganzen ersten Band füllt, behandelt „die Forderung und Ermöglichung der christlichen Sittlichkeit", nämlich die christliche Sittlichkeit als 1) gefordert durch die Natur des Menschen und zwar unmittelbar durch seine sittliche Anlage, mittelbar durch seine Naturausrüstung mit Individualität, Leiblichkeit, Geschlechtsdifferenz u. s. w., 2) gefordert durch seinen empirischen widersittlichen Zustand, die Sünde, 3) gefordert durch den positiven göttlichen Willen, das Gesetz, 4) die christliche Sittlichkeit, gefordert durch ihre Ermöglichung oder durch die Darreichung ihrer Kraft in Christo. Man sieht leicht, daß hierbei das „gefordert durch" jedesmal verschiedene Bedeutung hat, — insofern eine unglückliche Ausdrucksweise für einen an sich richtigen und schon wichtige ethische Fragen in sich schließenden Inhalt. Der Abschnitt von der „Ermöglichung — — in Christo" hat in seinen großen Umfang vieles aus

der Dogmatik aufgenommen und greift anderseits besonders mit seinen Aussagen über die Kirche schon weit in den andern Hauptteil der Ethik hinübee. Das letztere gilt auch vom Abschnitt über das Gesetz mit seiner Ausführung über „Gesetz und Christentum".

Die „Verwirklichung der christlichen Sittlichkeit" bildet den Inhalt des andern Hauptteils.

In einfachem Gedankenfortschritt bringt hier das erste Kapitel die „Entstehung der christlich sittlichen Persönlichkeit" in Buße, Glauben, Wiedergeburt zur Darstellung; wir haben hier namentlich auf die eingehende, den neueren Streitfragen genugthuende Auseinandersetzung über das Verhältnis der genannten Momente aufmerksam zu machen.

Die folgenden Kapitel beschäftigen sich mit der „Entwickelung" jener Persönlichkeit, und zwar zuerst (Kap. 2) nach dem allgemeinen Charakter dieser Entwickelung, als Erstreben des höchsten Gutes, welches das ewige Leben oder die Einheit von Seligkeit und Heiligkeit sei, als Erfüllung des Gesetzes Christi und der mit ihm gegebenen Pflichten, und als Verwirklichung der christlichen Tugenden, sodann (Kap. 3) mit der „Entwickelung der christlichen Sittlichkeit nach den Hauptaufgaben des Einzellebens" („das sittliche Leben als Leben der Liebe", und „das sittliche Leben als Kraftsammlung und Kraftübung") und (Kap. 4) „nach der Seite des Gemeinschaftslebens", nämlich in der Familie, in der „bürgerlichen, staatlichen Gemeinschaft" und in der Kirche.

Diese Gedankenentwickelung führt uns sehr reichen Stoff vor, wird aber freilich im einzelnen zu gewichtigen Bedenken Anlaß geben. So namentlich in jenem zweiten und dritten Kapitel. Daß dort so das Streben nach der eigenen Seligkeit in der Gesamtdarstellung des sittlichen Lebens vorangestellt wird, stimmt nicht gut zu derjenigen Stelle, die Kübel in diesem Leben mit Recht der Gottesliebe zuteilt, und auch schon nicht zu dem, was er gleich dort über das Überwiegen des ethischen Gesichtspunktes über den „physisch ästhetischen" (Genuß des Gotteslebens) sagt, und zu der dort folgenden längeren und richtige Gesichtspunkte verfolgenden Auseinandersetzung über Lohn des Sittlichen und über unmittelbare und mittelbare Motive, Hauptmotive und Hilfsmotive. — Jener Abschnitt über

die Pflichten im allgemeinen zeichnet sich vornehmlich durch seine eingehende, praktisch gehaltene Erörterung des bloß Erlaubten aus. Aber indem Kübel ganz richtig den Gebrauch der irdischen Güter behufs „Erhöhung des unmittelbaren Lebens- und Gesamtgefühls" zum Gegenstand derselben macht und hiernach das Spiel, den Tanz, das Schauspiel u. s. w. bespricht, hat er schon tief und weit in die konkreten „Hauptaufgaben des Einzellebens" hineingegriffen, noch ohne einen genügenden Überblick über diese im ganzen gegeben zu haben. Der folgende Abschnitt aber, der erst eigens von diesen handeln sollte, läßt es dann ganz an der gebührenden Besprechung der dort vorausgegriffenen Dinge fehlen. Es kommt in ihm auch die ganze Frage über das, was wir bei J. Müller als Unterordnung der sinnlichen Natur unter den Geist bezeichnen hörten, nicht zu ihrem Rechte, — und so auch nicht die Bedeutung weltlicher Wissenschaft, Kunst, Bildung, fürs christlich sittliche Leben. Dafür müssen wir bei Kübel vielmehr zurückgreifen auf allerdings ganz tüchtige Bemerkungen, die er über „Sittlichkeit und Kultur" schon in seinem ersten Hauptteil am Schluß jenes Abschnitts von der „menschlichen Naturausrüstung" angebracht hat, und von der Kunst redet er nachher wenigstens kurz noch beim „geselligen Leben" in dem Abschnitt vom „christlich sittlichen Familienleben". Das sind bei Kübel offenbar Versäumnisse und Fehler der wissenschaftlichen Ausführung. Als noch auffallenderes, reines Versäumnis müssen wir das beifügen, daß er der Wahrhaftigkeit gar keine eigene Ausführung gewidmet hat, während er dann die Wahrhaftigkeit im Gegensatz gegen heuchlerische Schmeichlerei kurz bei der Pflicht ehrerbietiger Liebe bespricht und weiter die sogen. Notlüge bei der „Kollision der Pflichten der Selbstliebe und der Nächstenliebe". — Bei jenem vierten Kapitel, „vom Gemeinschaftsleben", worüber Kübel die Überschrift „Sozialethik" gesetzt hat, müssen wir ähnlich wie oben bei J. Müllers Einteilung fragen, ob es denn ums Gemeinleben und soziale Leben nicht auch bei der im dritten Kapitel besprochenen Nächstenliebe und speziellen „christlichen Bruderliebe" sich handelt; hat doch hier Kübel auch schon der Frage über die Berechtigung von Konventikeln und ecclesiolae ihre Stelle angewiesen!

Auf die Grundeigentümlichkeit der ethiſchen Auffaſſung Kübels iſt ſchon oben hingewieſen. Am meiſten wird den Leſern das Gewicht in die Augen ſpringen, welches er, ganz wie Beck, auf die Realität des Göttlichen legt, das uns durch Chriſtus in ſeinem Geiſte mitgeteilt und als ein wahrhaft Seiendes in unſerem Willensleben wirkſam werde. Fort und fort wendet er hier den Begriff der Subſtanz an und ganz beſonders auch den des Phyſiſchen, Naturhaften, des Seienden, das dem Willen gegenüberſtehe und möglicherweiſe auch dem Bewußtſein ſich entziehe. Urteilsvermögen und Gewiſſen wird „mit pneumatiſcher Subſtanz gefüllt“ (Bd. I, S. 141); das göttliche Zeugen (γεννᾶν) iſt „Setzen einer Lebenssubſtanz“; Gottes Thun iſt „pneumatiſch-phyſiſch zu faſſen“ (Bd. II, S. 53 f.). Aber leider hat Kübel die Frage, ob dieſe Begriffe, mit denen er ja gewiß an ſich Richtiges meint (vgl. über jenes göttliche Wirken in der Wiedergeburt auch z. B. J. A. Dorners chriſtl. Glaubenslehre, Bd. II, S. 723), wirklich neben ihrer Anwendung aufs kreatürliche und materielle Daſein auch aufs Höchſte, Geiſtige angewandt und wie ſie dann da im Unterſchied von jener Anwendung näher erklärt und beſtimmt werden ſollten [1]), niemals zum Gegenſtand einer Erörterung gemacht. Er wendet ſich Bd. II, S. 52 gegen Einwendungen, welche Hermann Weiß in unſerer Zeitſchrift 1885, S. 483 gegen die „hyperphyſiſche Subſtanz“ u. ſ. w. gemacht hat, ignoriert jedoch hierbei, was doch auch Weiß eben dort mit Harleß von wirkſamen Relationen Gottes als des Realgrundes zu uns und vom Beruhen unſeres eigenen Vermögens hierauf ausſagt, und läßt ſich auch durch die Einwendungen zu keiner näheren Erklärung beſtimmen. Anderſeits indeſſen dringt, wie geſagt, Kübel auch mit beſonderer Energie in praktiſch ſittlichem Intereſſe auf ein eigenes freies Wollen, durch welches das Göttliche angeeignet und welches in Kraft desſelben thätig werden müſſe. Ja man könnte fragen, ob er darin nicht an manchen Stellen unbedacht weit gehe. Er macht gleich zu Anfang Bd. I, S. 2 f. das Sittliche im Gegenſatz zum natürlichen Sein ſo ganz zu einem aus

1) Vgl. meine Äußerungen darüber in unſerer Zeitſchrift 1888, S. 70 ff. in meiner Schrift „Religion und Reich Gottes“ 1894, S. 66 ff.

Selbstbestimmung des Willens hervorgehenden Werden, daß er dabei die realen Voraussetzungen und Bedingungen, welche alles Wollen des Menschen (und nicht bloß des wiedergeborenen Sünders) von Anfang an und fort und fort in einem Sein hat, zu vergessen scheint. Er stellt es Bd. I, S. 70 als „unbestreitbare Thatsache" hin, daß wir, d. h. wir Menschen ganz im allgemeinen, „uns auch gegen uns selbst entscheiden können, daß wir uns selbst und unsern Willen wie eine Wetterfahne ändern können". Er behauptet gewiß mit Recht, daß die göttliche Gnade in einer eben durch sie ermöglichten Selbstentscheidung angeeignet werden müsse, setzt auch im Widerspruch gegen die lutherische Lehre in die Kindertaufe noch nicht die wirkliche Wiedergeburt, sondern nur die „Versetzung in die Lebenssphäre Christi" als „elementare Wiedergeburt" (Bd. II, S. 73). Indem er aber (Bd. I, S. 150) kurzweg erklärt, daß die Aneignung jener Gotteskraft „durchaus vom freien Willen abhänge", läßt er die Frage ganz unbeachtet, ob denn nicht auch auf Art, Maß, Grad der Kraftdarbietung etwas ankommen und ob denn nicht die Aussage der Augustana (Art. 5), daß der Geist den Glauben in den Hörern wirkt, wo und wenn er will, ihr gutes Recht haben könnte.

Zugleich dringt der Ethiker Kübel ganz besonders auf ein reinliches und gewissenhaftes Auseinanderhalten von Geistlichem und Weltlichem, Himmelreich und Welt. Auch hier hat Beck sehr auf ihn eingewirkt. Aber noch mehr erkennen wir doch bei ihm den Geist eines Luthers und den frischen, kräftigen Sinn eines mitten im wirklichen Leben stehenden besonnenen und nüchternen, freien und vorsichtigen Christenmenschen. Seine hier in Betracht kommenden praktischen Ausführungen gehören, so manches einem auch im einzelnen noch streitig erscheinen mag, zum wertvollsten seines Buches, und zwar namentlich in Hinsicht auf die uns gegenwärtig vorliegenden Hauptfragen und Verhältnisse. Mit Bezug auf die oben genannten „erlaubten" Dinge behauptet er ebenso entschieden des Christen prinzipielle Rechte und Freiheit, wie er unseres erfahrungsmäßigen Lebens Versuchungen und Gefahren einem nüchtern vorhält. Das Bedeutendste bieten uns vollends seine letzten, von Staat und Kirche handelnden Hauptabschnitte. Vor allem will er das

„prinzipielle völlige Geschiedensein" der beiden Gebiete bei voller Würdigung der den beiden von Gott zugewiesenen Aufgaben anerkannt haben. Das Jahr 1895, in welchem das Buch erschien, erinnert uns besonders an den durch unser bürgerliches Gesetzbuch neu angeregten Streit über die Eheschließung. Im Gegensatz gegen die damals von „Konservativen" Norddeutschlands betriebenen und auch von manchen wohlmeinenden, aber unklaren Leuten anderer Richtung gebilligten Bestrebungen steht Kübels Erklärung: „Damit, daß der modernen Zeit erst recht das Bewußtsein der sittlichen Staatsidee und damit auch das Bewußtsein der staatlichen Bedeutung des Eheschließungsaktes aufgegangen ist, war es gegeben, daß der moderne Staat die Rechtsgültigkeit der Ehe eben von der staatlichen Anerkennung, also von der Zivilehe abhängig machen muß; wenn aber Zivilehe notwendig war und ist, dann muß weder die sogen. Notzivilehe noch die sogen. fakultative Zivilehe, sondern allein die obligatorische Zivilehe für das Richtige erklärt werden." Dabei beachte man übrigens, wie auch gerade unsere am entschiedensten lutherischen kirchlichen Zeitschriften, die sogen. Luthardtsche („Allg. ev.-luth. K.-Zeitung") und die „Neue kirchliche Zeitschrift" (1896, S. 482 ff.) sich jenen Bestrebungen gegenüber verdient gemacht haben. — Falsche Mittel, das wahre Himmelreich zu fördern, wie methodistische Erweckungsversuche, Heilsarmee (Bd. II, S. 26), die von Beck sogenannte Reichsgottesindustrie u. s. w., werden nicht minder verurteilt, als der Versuch, ein Reich des Diesseits aus jenem zu machen. — Eine Menge Leser werden heutzutage natürlich in unruhiger Spannung sogleich nach der Stellung unseres Buchs zu den „sozialen Problemen" fragen: die Ausführungen, welche es mit aller Ruhe und Umsicht auch hierüber giebt, können ihnen bestens empfohlen werden.

In der Differenz zwischen der lutherischen und reformierten Konfession stellt sich Kübel entschieden auf die Seite jener. Er sagt auch ungerechterweise von der reformierten aus, daß sie ein Gerechtfertigtwerden „zwar nicht durch, aber auch nicht ohne die Werke" lehre (Bd. II, S. 56). Aber wir sahen, wie er z. B. bei der Kindertaufe sich nicht scheut, auch von der lutherischen Lehre abzuweichen. Beim Abendmahl meint er die lutherische Lehre vom

mündlichen Genuß — mit Beiseitsetzung ihrer manducatio indignorum — dahin umdeuten zu dürfen, daß „normaliter der Akt des Genusses zugleich der Akt des im Geist geschehenden Assimilierens der geistleiblichen Persönlichkeit Christi“ sei (Bd. I, S. 248). Besonders hervorzuheben ist der Nachdruck, mit dem er gerade von einer lutherischen Bekenntniskirche fordert, daß sie zu ihrem Abendmahl jeden zulasse, der im betreffenden Fall eben nur durch die Teilnahme an diesem sein Bedürfnis nach engster Vereinigung mit Christus und den Gläubigen stillen könne (S. 251). So lehrt er im ausgesprochenen Gegensatz gegen Kliefoth, Delitzsch, Kahnis u. a., übrigens gewiß in Übereinstimmung mit den weitaus meisten Lutheranern Württembergs, die großenteils wohl nicht einmal etwas davon wissen, daß man anderswo vom „lutherischen“ Abendmahl sogar „Unierte“ zurückweise.

Unsere bisherigen Bemerkungen haben großenteils auf Mängel der Verarbeitungs- und Darstellungsweise uns geführt. Besonders oft leidet diese daran, daß sie ihren Stoff mehr nur aufgestellt, definiert und umständlich zerlegt, als in lebendigem Fluß abgeleitet und entfaltet hat; wir werden dadurch an den Vorwurf erinnert, welchen Beck (vgl. oben S. 422) jener früheren Schrift Kübels gemacht hat, daß sie „beim Mangel an methodischer Entwickelung der Zersplitterung in lokale Abteilungen verfalle“. Ein gewisser Mangel an Feinheit und Schärfe läßt es öfters auch nicht zu der vollen Klarheit kommen, um welche es Kübel doch immer sehr zu thun war. Der Mangel wird nicht ergänzt durch den bei ihm besonders beliebten Gebrauch recht prägnant und signifikant sein sollender Ausdrücke, wie z. B. „Autexusie, Theonomie, Christonomie, Pneumatonomie“ neben „Autonomie, Heteronomie“, — „Divinität“ des Christentums neben „Humanität“, — „voluntative Weltanschauung“, — „Sozialfatalismus und Sozialfanatismus“, — die oben besprochene Anwendung von „substanziell, physisch, ästhetisch physisch“ u. s. w. — Dafür, daß die angeführten und bekämpften Aufstellungen anderer Theologen nicht immer genau genug wiedergegeben werden, hatten wir oben ein Beispiel bezüglich Hermann Weiß'. Ein arges Versehen ist die Aussage (S. 8), daß Schleiermacher in seiner philosophischen Ethik die Religion „völlig ignoriere“

(vgl. die Ausgabe derselben von A. Schweizer, S. 316 ff.). — Verwahrung muß ich auch noch einlegen gegen die Wiederholung eines alten, längst widerlegten Irrtums gleich in § 1, nämlich der Meinung, daß „Sitte eigentlich das Eingesessensein eines gewissen Handelns" u. s. w. bedeute; sie muß bei Kübel besonders befremden, da er doch sonst v. Öttingens Ethik anführt, wo sie gründlich abgethan ist (vgl. auch Kübel in Herzogs Realencykl.², Bd. XIV, S. 310 u. 804); im neuesten deutschen Wörterbuch von M. Heine wird diese Etymologie gar keiner Erwähnung mehr gewürdigt.

Daß an seinem Werke noch gar manches weiter zu überarbeiten und richtig zu stellen wäre, blieb gewiß Kübel selbst nicht verborgen, der immer auch durch ehrliche Offenheit gegen sich und andere sich ausgezeichnet hat. Aber wir müssen's ihm danken, daß er es doch für seine Pflicht hielt, mit demselben noch der evangelischen Theologie und Kirche zu dienen.

III.

Diesen Worten der Erinnerung an Verstorbene freue ich mich hier noch den Hinweis auf die verdienstvolle Arbeit eines würdigen Seniors der gegenwärtigen theologischen Ethiker beifügen zu dürfen, auf das Kompendium Luthardts, dessen Veröffentlichung wenige Monate nach der des Kübelschen Werkes erfolgt ist.

Ein Kompendium ist es, — die kurze, gedrängte und durchsichtige, sorgfältige und feingearbeitete systematische Zusammenstellung eines ungemein reichen ethischen Stoffes und der verschiedenen, im Lauf der Geschichte hervorgetretenen ethischen Auffassungen und schriftstellerischen Erzeugnisse. Man möchte staunen, wie unser Senior einer so mühsamen Arbeit, namentlich auch der Ansammlung einer solchen Masse von Einzellitteratur, sich noch unterziehen konnte. Aber er hat, wie er im Vorwort bemerkt, die Vorbereitungen zu dem Buche schon vor Jahrzehnten begonnen. Und er hatte ja vorher schon einerseits eine ganze, zweibändige Geschichte der christlichen Ethik (1888—1893) und eine Schrift „Die Ethik Luthers" (2. Aufl. 1875) ausgearbeitet, anderseits eine systematische Darstellung der Ethik mit sehr reichen Litteraturangaben zum Zöcklerschen „Handbuch der theologischen Wissenschaften" (Bd. III)

beigetragen (wovon merkwürdigerweise er selbst im „Kompendium“ schweigt). Er hat jetzt in sein neues Werk die Hauptsätze jener Darstellung — teilweise buchstäblich — wieder aufgenommen, war aber treulich darauf bedacht, sie noch präciser und voller auszugestalten, hat ihren Inhalt noch viel weiter ausgeführt und hat in die systematische Ausführung die fortlaufende Reihe der wichtigsten geschichtlichen Angaben eingefügt. In der systematischen Ordnung des Stoffes hat er, wie er selbst im Vorwort bemerkt und wie er es auch schon in seinem Beitrag zu jenem Handbuch gethan, im wesentlichen der Hofmannschen Disposition (in J. Chr. v. Hofmanns „Theologischer Ethik 1878“) sich angeschlossen.

Mit der Aufnahme des historischen Stoffs der mannigfachen Litteratur ist Luthardt jedenfalls einem bisherigen Mangel sehr dankenswert zuhilfe gekommen. Das in einer nach allen Seiten hin genügenden Weise zu thun, war freilich sehr schwer, ja gegenwärtig wohl noch unmöglich. Von neuerer Litteratur ist dem Verfasser, was er gewiß selbst bedauern wird, z. B. die wichtigste Abhandlung über die Geschichte der Sonntagsfeier, nämlich die Henkesche, Theol. Studd. und Kritt. 1888, S. 597 ff., ganz entgangen; er, der mit Recht Calvin gegen den Vorwurf einer falsch gesetzlichen Sonntagstheorie in Schutz nimmt, hätte daraus ersehen, daß eine solche doch nicht erst bei den Puritanern, sondern schon bei Beza und anderen eintritt. Der historische Bericht über die sogen. Hauptsünden S. 86 leidet sehr dadurch, daß Zöcklers „Lehrstück von den Hauptsünden“ (München 1893) übersehen ist. Anderseits ist als Beispiel von Nichthergehörigem, was unter der Litteratur (S. 23) angeführt wird, die nur bis auf den Platonismus reichende „Geschichte der Ethik“ (oder vielmehr: „der Ethik des klassischen Altertums“) von Karl Köstlin zu nennen.

Jene der Hofmannschen nachfolgende Disposition des Ganzen ist wohl einfach und durchsichtig: „die christliche Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden“, — sodann „in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung“ und endlich „in ihrer Bethätigung als pflichtmäßiges Handeln“ im Verhalten des Christen gegen sich selbst, in der unmittelbaren Beziehung zu Gott und innerhalb der christlichen Gemeinschaftskreise. In diesen letzten Abschnitt ist mit Recht, an-

ders als bei J. Müller und Kübel, das Verhalten des Christen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft überhaupt zugleich mit seinem Verhalten in der kirchlichen Gemeinschaft und in den „Gemeinschaften des natürlichen Lebens", nämlich der Familie und dem Staat aufgenommen. Unpassend und unmotiviert aber ist, daß dasselbe erst hinter den zuletzt genannten seine Stelle erhält und so auch z. B. die Wahrhaftigkeit, diese Grundpflicht alles sittlichen Verkehrs, erst an den Schluß der Sittenlehre zu stehen kommt.

Luthardt hat in seiner Geschichte der Ethik (vgl. darüber Leopold Schultze in der oben besprochenen Schrift, S. 11) der Sittenlehre J. A. Dorners vorgeworfen, daß sie über der Fülle ihrer abstrakten Erörterungen die der Gegenwart zunächst liegenden praktischen Fragen, also besonders auch die der Sozialethik vernachlässige. Dagegen müssen wir nun bei seiner Ethik aussetzen, daß er auf gewisse allgemeine, zwar abstrakt scheinende, aber doch gewiß auch fürs Leben sehr wichtige und für die ganze Zeitströmung bedeutsame Fragen gar nicht eingeht: indem er beim „Prinzip der Ethik" (S. 18) von Systemen positiver und negativer, sinnlicher und geistiger Lust und vom „sozialistischen Utilitarismus in England und Frankreich" redet, schweigt er von einem damit mindestens aufs engste verwandten, echt modernen, auch schon in die Theologie eindringenden Empirismus, — geht, während er diesen nachher beim „Gewissen" (S. 105) erwähnt, dann doch auf eine genügende Auseinandersetzung mit ihm nicht ein, — hat anderseits auch denjenigen Vorwurf des Eudämonismus, welchen andere dem Christentum selbst machen, nirgends (auch nicht beim „höchsten Gut" oder beim „Lohn der guten Werke") gehörig ins Auge gefaßt. Bei seiner eigenen hinlänglich abstrakten Ausführung über eine allgemein menschliche „formale Freiheit", welche eine Freiheit sei auch von innerer Naturnötigung durch Triebe, Begierden u. s. w., läßt er die wahrlich auch von echt christlicher Beobachtung und Theologie aus leicht sich erhebende Einwendung (vgl. auch S. 62) unwiderlegt, ob denn nicht beim natürlichen, der „realen Freiheit" noch entbehrenden Menschen in den Bewegungen des (nach Kübel) der Wetterfahne gleichenden Willens am Ende doch die stärkste der Begierden mit innerer Notwendigkeit den Ausschlag gebe.

In jenem ersten Teile, vom Werden der christlichen Sittlichkeit, vermissen wir weiterhin auch ein Eingehen in die Fragen über Christus als sittliches Vorbild und ganz besonders in die Verhandlungen neuerer Theologen über das Verhältnis zwischen Buße und Glauben. Von Buße und von Wiedergeburt ist überhaupt nur in ganz auffallender Kürze die Rede. Vielleicht hängt dies mit Luthardts Anschluß an die Disposition Hofmanns zusammen; er fand, wie er selbst (S. IV) sagt, daß er diese „nach vorn mehr systematisch abrunden" müsse, hat aber hierin wohl doch nicht genug gethan.

Das oben über den Reichtum, die Gedrängtheit und Feinheit der Darstellung ausgesprochene Urteil muß schon manchen Stücken des ersten Teiles, speziell aber den konkreten Ausführungen des zweiten und dritten gelten. Einzelne praktische Punkte und Fragen sind in dem kurzen Kompendium treffender als in großen Ethiken besprochen; man vergleiche z. B. die Sätze über den Luxus S. 368 mit großen ethischen Ausführungen, wo er gar nicht (so auch bei Frank), oder nur wie etwas Verwerfliches (bei v. Öttingen), oder auch allzu idealisierend (bei dem von Kübel citierten Rothe) erörtert wird.

In der oben berührten Frage über Ehe und Eheschließung nimmt Luthardt den gleichen gesunden Standpunkt wie Kübel ein. Sehr zu beachten sind hier S. 312 auch die Worte, die er in seiner Zusammenstellung der Litteratur, wo er sonst keine Anmerkungen zu machen pflegt, der Aufführung von Hans v. Schuberts „Die evangelische Trauung u. s. w. 1890" (der m. E. besten Schrift über diesen Gegenstand) in Klammern beigefügt hat. v. Schubert nämlich hatte dort gegen frühere Äußerungen Sohms, des angesehenen Kirchenrechtslehrers, polemisiert, und jetzt bemerkt Luthardt bei v. Schuberts Buch: „von Sohm anerkannt", — eine zweifellos zuverlässige Mitteilung über das für uns wichtige jetzige Urteil seines ihm nahe stehenden juristischen Kollegen. — Die erste eingehende richtige Ausführung über „Luther und die Eheschließung", nämlich die von Kawerau in unserer Zeitschrift 1874, S. 723 ff., ist indessen von Luthardt übersehen (desgleichen Kaweraus Abhandlung über die Trauung ebd. 1878, S. 48 ff.).

Befremdlich könnte erscheinen, daß Luthardt auf das sogen. „soziale Problem“ der Gegenwart so wenig, nämlich eigentlich nur in einigen gehaltvollen Sätzen über freien Arbeitsvertrag (S. 323) und „Fabrikthätigkeit“ (S. 352) sich einläßt. Und doch hat in dieser Sache seine Kirchenzeitung so manches tüchtige, besonnene Wort gesprochen (vgl. besonders den Artikel „Der evangelische Geistliche und die Sozialpolitik“ in Nr. 14—16, der meines Wissens von einem Halleschen D. stammt). Hat er vielleicht jetzt aussprechen wollen, daß ein weiteres Eingehen in die wesentlich technischen Fragen eben gar nicht Sache der theologischen Ethik sei? Wünschenswert wäre dann wenigstens eine ausdrückliche Erklärung über den wichtigen hier zu machenden Unterschied und eine bestimmtere Hervorhebung der auch bei einer technischen Behandlung zu verfolgenden echt sittlichen Ziele gewesen, vgl. bei Kübel.

Nach allem aber, was wir hier zu bemerken hatten, sehen wir in diesem Kompendium jedenfalls eine höchst verdienstliche und bis jetzt einzig dastehende Zusammenfassung des ethischen Lehrstoffs im ganzen und einzelnen, der einer solchen bei der Mannigfaltigkeit seines Inhalts und der großen Verschiedenheit der Behandlungsweisen ja auch ganz besonders bedarf.

J. Köstlin.

Miscellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1896.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion hat in seiner Herbstsitzung am 7. September und den folgenden Tagen über fünf eingesandte Arbeiten sein Urteil ausgesprochen.

Nur eine einzige Abhandlung, in deutscher Sprache, unter dem Motto: μηδὲν ἄγαν, enthielt eine Antwort auf das 1893 gestellte Thema: Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Askese in der christlichen Kirche.

Obgleich für die Beantwortung dieser Frage ein Termin von zwei Jahren gestellt war, vermißten die Direktoren doch in dieser Arbeit ernsthaftes Studium. Sie trägt keinen wissenschaftlichen Charakter und giebt nicht einmal eine deutliche Definition des Begriffs der Askese in der christlichen Kirche. Der Bau und die ganze Anlage der Abhandlung lassen manches zu wünschen übrig. Die historische Übersicht ist unbedeutend, und selbst die notwendige Untersuchung des Neuen Testaments äußerst oberflächlich. Vereinzelt stößt man wohl auf richtige Bemerkungen und gesunde Gedanken; von einer Zuerkennung des Preises konnte aber nicht die Rede sein.

Gleichfalls nur eine, wiederum deutsche Antwort, mit dem Motto 1 Kor. 2, 10 behandelte das 1894 gestellte Thema: Eine Abhandlung, worin die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedene Weise, sowohl in theosophischen Vereinen, als in der Litteratur und in der Kunst kräftig sich offenbart („Neuere Mystik"), charakterisiert und von religiösem, christlichem und protestantischem Standpunkt aus beurteilt wird.

Vergeblich suchten die Direktoren in dieser Arbeit nach einem klaren Begriff der Mystik und der neueren Mystik. Die Proben neuerer Mystik, welche der Verfasser aus der heutigen Litteratur und Kunst beibringt, hat er nicht genügend als Offenbarungen einer deutlich gekennzeichneten Richtung charakterisiert. Auf jedem Gebiet, das er betritt, ist sein Gesichtskreis sehr beschränkt. Für die verschiedenen geistigen Strömungen in der neueren Litteratur und Kunst hat er kein Auge. Die Beschreibung sowohl der psychologischen als der historischen Ursachen der neumystischen Bewegung ist sehr unvollständig. Auch die verschiedenen Gesichtspunkte der Beurteilung, die im Thema selber angegeben waren, sind nicht genau unterschieden.

Auch diese Abhandlung mußte also als völlig ungenügend beiseite gelegt werden.

Die gleichfalls 1894 ausgeschriebene Frage: Ein in holländischer Sprache geschriebenes Lesebuch über die Geschichte des Protestantismus vom Westfälischen Frieden bis zur französischen Revolution; ein Buch in der Art von ter Haar's „Geschiedenis der kerkhervorming in Fafereelen" hatte drei Antworten hervorgerufen.

In der ersten dieser Abhandlungen, unter dem Motto: 't Licht zal dagen, midden uit de duisternis, wurden namentlich die Anlage, der oft fesselnde Stil, die Lebendigkeit und Wärme der hier gelieferten, meist gut gewählten Bilder sehr gelobt. Dem steht aber gegenüber, daß der Verfasser, trotz seines ausgesprochenen

Vorsatzes, mehr Bilder aus der Geschichte als eine Geschichte in Bildern giebt. Es fehlt in der Gruppierung dieser Bilder allzu sehr ein leitender Gesichtspunkt. Auch vermißt man nicht wenig, was hätte erwähnt werden sollen. Dazu ist das Urteil über manche historische Erscheinungen allzu oberflächlich. Aus diesen Gründen konnte auch diese Arbeit den Preis nicht erhalten.

Ein Gleiches galt von der Abhandlung mit dem Motto: Het laatste woord der geschiedenis zal de zegepraal van waarheid en gerechtigheid zyn. **ter Haar.** Sie zeugt von viel Studium und großem Fleiß. Der Verfasser verfügt über ein reiches Material und hat mehrere Partieen verdienstvoll dargestellt. Aber die Einteilung des Ganzen und die Aufeinanderfolge der Kapitel sind mangelhaft. Der Stil ist wohl klar, aber zu matt, um zu fesseln. In der Darstellung der historischen Erscheinungen, Zustände, Prinzipien und Personen vermißt man öfter die nötige Tiefe. Trotz allen Vorzügen, welche dieser Abhandlung nicht abgesprochen wurden, erhob sich doch nur eine einzige Stimme für die Krönung derselben.

Die dritte Abhandlung, unter dem Motto: tandem bona causa triumphat, wurde für die beste unter den dreien und auch an und für sich, trotz einzelnen nicht unwichtigen Bedenken, für des Preises würdig erachtet. Die Direktoren hegen das Vertrauen, daß der Verfasser die ihm mitgeteilten Bemerkungen beachten und so viel als möglich für sein Manuskript benutzen wird.

Die Öffnung des Couverts ergab den Namen

J. H. Maronier,
emer. predt. te Arnhem.

Der relative Wert der beiden anderen Arbeiten, deren erste namentlich was die Form, deren zweite was den Inhalt betrifft, verdienstlich sind, veranlaßten den Vorstand, jedem der beiden Verfasser eine Summe von 150 Gulden bar anzubieten, falls sie sich anmelden würden; letzteres ist unterdessen bereits geschehen.

Die Direktoren haben beschlossen, die Frage über die neuere Mystik wiederum, jetzt mit zweijährigem Termin, auszuschreiben und zugleich zwei neue Aufgaben zu stellen. Das Programm lautet also folgendermaßen:

Vor dem 15. Dezember 1897 verlangt die Gesellschaft:

I. Eine Abhandlung, in der die Prinzipien der kritischen und die der spekulativen Philosophie beschrieben und beurteilt werden, und ihre Bedeutung für die heutige Religionsphilosophie erörtert wird.

II. Eine Beantwortung der Frage: Was ist national, was international in der niederländischen Kirchenreformation des 16. Jahrhunderts?

Vor dem 15. Dezember 1898 verlangt die Gesellschaft:

III. Eine Abhandlung, in der die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedene Weise, sowohl in theosophischen Vereinen als **besonders** in der Litteratur und in der Kunst kräftig sich offenbart („neuere Mystik") charakterisiert und von religiösem, christlichem und protestantischem Standpunkt aus beurteilt wird.

Was nach den genannten Terminen einläuft, kann nicht mehr berücksichtigt werden.

Die Direktoren finden sich sowohl im eigenen Interesse als in dem der Bewerber veranlaßt, den letzteren nachdrücklich ans Herz zu legen, bei ihrer Arbeit doch vor allem scharf ins Auge zu fassen, was eigentlich gefragt wird.

Vor dem 15. Dezember 1896 erwarten die Direktoren noch Antworten auf die 1895 gestellten Fragen über den Eudämonismus — über den Unterschied des Katholicismus

und Protestantismus hinsichtlich ihrer psychologischen Voraussetzungen — und über die Behauptung, daß die Reformation schuld sei an der sittlichen Verwilderung der folgenden Periode; während vor dem 15. Dezember 1897 Antwort erwartet wird auf die ebenfalls 1895 gestellte Frage: Eine Abhandlung über die Geschichte und den Einfluß der wallonischen Gemeinden in den Niederlanden.

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder vierhundert Gulden bar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Wert von zweihundertundfünfzig Gulden) nebst hundertfünfzig Gulden bar, oder endlich die silberne Medaille mit dreihundertfünfundachtzig Gulden bar. Die gekrönten Schriften läßt die Gesellschaft als Teil ihrer Werke verlegen. Die Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende: Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen, oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort beiseite gelegt. Übersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlungen portofrei an den Mitdirektor und Sekretär: Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Übersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenom-

menen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selbst veröffentlichen. Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie nicht dasselbe dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgiebt.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. C. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

1897.
Siebzigſter Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1897.

Theologiſche Studien und Kritiken.

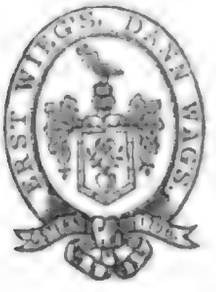
Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz

herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1897, drittes Heft.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1897.

Abhandlungen.

1.

Die Gottloſen in den Pſalmen.

Ein Beitrag zur altteſtamentlichen Religionsgeſchichte

von

Lic. Dr. W. Staerk.

„Das Geſetz hat keinen plötzlichen Einſchnitt in die Entwickelung (sc. des nachexiliſchen Judentums) gemacht. Seine erſtickende Wirkung hat es erſt allmählich ausgeübt; es dauerte lange, bis der Kern hinter der Schale verholzte. Bis auf den Phariſäismus blieben die freien Triebe in lebendiger Kraft, die von den Propheten ausgegangen waren; das ältere Judentum iſt die Vorſtufe des Chriſtentums.“

In dieſen kurzen Worten hat neuerdings J. Wellhauſen [1]) in ſcharfſinniger Weiſe zuſammengefaßt, was uns die vorhandenen literariſchen Denkmäler über das religiöſe Leben der jüdiſchen Gemeinde bis zum zweiten vorchriſtlichen Jahrhundert lehren. Inſofern aber unter dieſen Denkmälern die Pſalmen die erſte und vornehmſte Stelle einnehmen, nicht nur weil ſie, bis auf wenige Dichtungen, eben vor jenem großen Wendepunkt in der jüdiſchen Geſchichte, der die Herrſchaft des Phariſäismus begründete, entſtanden ſind, ſondern weil ſie vor allem, mehr noch als das Buch

1) Israelitiſche und jüdiſche Geſchichte, S. 103.

Hiob und die Proverbien, für uns der Ausdruck dieſes religiöſen Lebens der Gemeinde ſind, des jüdiſchen Gemeindeglaubens, im Gegenſatz zu dem daneben aufkeimenden religiöſen Individualismus, wird jede Darſtellung, die dieſe Phaſe der altteſtamentlichen Religionsgeſchichte, nach der Geſamtheit ihrer Erſcheinung oder nach einzelnen beſonders wichtigen Faktoren, zum Gegenſtande hat, aus dem reichen Born jener religiöſen Gemeinde-Lyrik zu ſchöpfen haben.

So auch im vorliegenden Falle, wo ſich die Aufgabe erhebt, für die oben wiedergegebene meiſterhafte Charakteriſtik der Frömmigkeit des älteren Judentums aus der wichtigſten hiſtoriſchen Quelle ſelbſt Belege zu erbringen.

Es iſt nicht von ungefähr, daß das Proömium des Pſalters den Gegenſatz von Fromm und Gottlos zum Thema hat, und die Sammler der kanoniſchen Pſalmen haben dadurch, daß ſie dieſe Dichtung dem ganzen Liederbuche voranſtellten, ohne Frage die treffendſte Inhaltsangabe für das folgende gegeben. In der That iſt mit dieſer Gegenüberſtellung der צדיקים und der רשעים eins der wichtigſten, oder vielmehr das wichtigſte Thema der Pſalmendichtung, der Prinzipienſtreit zwiſchen den Frommen und den Gottloſen, ſkizziert.

Der Glaube an eine ſittliche Weltordnung, an die Macht des Guten und deſſen endlichen Sieg in der Welt, iſt, wie wir ſehen werden, letztlich der Inhalt dieſes Streites: die Frommen kämpfen durch die That für dieſen Glauben, der die Wurzel ihrer Religioſität und damit ihres Seins in der Welt iſt, einer für alle, alle für einen [1]); die Gottloſen leugnen ihn und zwar in prak-

1) Die Frage nach dem „Ich" der Pſalmen darf füglich als erledigt betrachtet werden auf Grund der Unterſuchungen von Smend und Cheyne: Die fromme Gemeinde iſt das „Ich". Daß man darüber ſtreiten kann, ob in den Pſalmen ein einzelner oder die Gemeinde rede, iſt, wie Wellhauſen treffend bemerkt, charakteriſtiſch für das Weſen des jüdiſchen Gemeinſchaftsgefühls. Der einzelne, als religiöſer Menſch, weiß ſich ſelbſtändig, ohne doch je des Bedürfniſſes der Gemeinſamkeit entraten zu können. Nur in der Geſamtheit der gleichgeſtimmten Seelen hat er praktiſche Bedeutung, ſie allein verbürgt ihm ſeinen inneren Wert als religiöſes Individuum. Der Schwerpunkt des Judentums liegt daher freilich nicht mehr in der Volksgeſamtheit, ſondern vor allem in der Einzelperſönlichkeit, aber das ethniſche Moment der

tischer Form: sie handeln nach ihrer Überzeugung, sie beweisen durch die That, daß ihnen die Moral ein Hirngespinst ist.

Um letztere, um die Gerechtigkeit als das Ideal der Frömmigkeit dreht sich der Streit, der, wie alle Prinzipienkämpfe, ein Streit der Parteien ist.

Aber diese Moral ist wesentlich eine negative: die Partei der Frommen stellt viel häufiger das in den Vordergrund, was sie als Vertreter und Diener jener Gerechtigkeit nicht thut oder nicht thun soll [1]), als das, was sie positiv Gutes schafft; und andrerseits macht sie der Gegenpartei weit energischer den Vorwurf des Nichtbefolgens des göttlichen Willens, der Unterlassungssünden, als sie ihr das „du sollst" des Gesetzes entgegenschleudert. Das hat freilich seinen tieferen Grund darin, daß die Frommen vor allem durch die Verletzung und Verhöhnung der sittlichen Weltordnung seitens der Gottlosen ihrer Eigenschaft als Vertreter der Gerechtigkeit im Leben sich bewußt werden: jene sind für sie der Spiegel, den ihnen die Zeit vorhält zur besseren Erkenntnis ihrer selbst. Immer und überall erscheinen daher Frömmigkeit und Tugend als Negation der Gottlosigkeit und Sünde. „Indem der Fromme nicht sein will wie der Gottlose, wird er sich des Wesens der Frömmigkeit bewußt und gewinnt er die Maßstäbe seines Handelns" (Smend, Altest. Religionsgesch., S. 477). — An diesem Punkte setzt die folgende Darstellung ein, deren Zweck sich des Näheren dahin bestimmen läßt, auf Grund des reichen Materials, das die Psalmen zur Charakteristik der Gottlosen bieten, ein möglichst anschauliches Bild dieser Partei selbst und

---

alten Jahwereligion hat selbst die vormakkabäische Periode — dank der nie aufgegebenen „messianischen" Hoffnung — zu keiner Zeit gänzlich verleugnen können (doch vgl. Ps. 73). Der Auferstehungsglaube durfte daher nicht nur nicht fehlen, sondern hätte sogar diesem Gefühle der persönlichen Selbständigkeit innerhalb der religiösen Gemeinschaft im Wege gestanden: über Tod und Hölle triumphieren konnte nur die ideale Gemeinde, nicht die einzelne fromme Seele.

1) Ob sie wirklich so waren, wie sie sich — positiv oder negativ — schildern, ist eine andere Frage. Auch hier wird Wellhausen das Richtige getroffen haben, vgl. a. a. O. S. 170, Anm. 3: „Das Ideal beweist natürlich nur, daß die Juden schlicht und recht zu sein wünschten. Sie waren es vielleicht gerade nicht."

ihrer Bedeutung für die fromme Gemeinde zu geben, mittelbar aber auch das Ideal der Frömmigkeit, nach dem die Gegenpartei strebt, in seinen praktischen Einzelforderungen zu beleuchten. Zugleich wird sich ergeben, welche untergeordnete Bedeutung in den Psalmen dem „Gesetze", als dem Gradmesser für die Reinheit und Heiligkeit des Lebens der Gemeinde, durchweg in diesem Kampfe der Religiosität gegen die Religion des Konventionellen, der Herrenmoral gegen die Knechtsmoral zukommt.

Aber dieser Streit ist, wie gesagt, auch ein Streit der Parteien und wird mit der Leidenschaftlichkeit eines solchen geführt. Und da die Art der vorhandenen Quellen das audiatur et altera pars ausschließt, darf die Frage nach der Wahrheit jener Charakteristik der Gottlosen, als der Voraussetzung einer solchen Darstellung, nicht unberührt bleiben.

Reiches historisches Material zur Kontrolle haben wir nun freilich nicht, aber sie ist doch, wenigstens für das erste Jahrhundert der jüdischen Gemeinde — und nachher wird es nicht viel anders gewesen sein —, durch die Memoiren Ezras und Nechemjas sowie durch die Schriften Malachias und Tritojesajas (Kap. 56—66, vgl. besonders Kap. 56, 1 ff.; Kap. 58 ff.) möglich. Aus diesen wenigen historischen Quellen für die Geschichte des älteren Judentums ersehen wir, daß die Schilderung der Gegner der Gemeinde in den Psalmen im Prinzip in der That richtig und berechtigt ist, und das muß uns genügen: das innere Recht ist, unbeschadet mancher Übertreibung, ohne Frage auf Seiten der Frommen, und an ihm hat das Parteiurteil seinen natürlichen Regulator.

Zwei Klassen von רשעים — um diesen allgemeinsten und häufigsten Terminus für die Gegner der frommen Gemeinde zu gebrauchen — treten uns in den Psalmen entgegen, je nachdem es sich um äußere oder innere Verhältnisse der Gemeinde handelt, und für beide hat diese religiöse Lyrik dieselben feststehenden charakteristischen Namen und Bilder geprägt [1]) — ein Zeichen, wie sehr die

1) Am häufigsten, wie gesagt, רשעים im Sinne von Volksgenossen (vgl. 1, 1 u. 5 f.; 26, 5; 50, 16 u. ö.) und von Heiden (vgl. 9, 6 u. 17; 7, 10; 17, 9 u. ö.).

Frommen geneigt sind, diese ihre im Grunde ganz verschiedenen Gegner als Vertreter einer einzigen, ihrem religiösen Empfinden widersprechenden Weltanschauung zusammenzuwerfen. In der Hauptsache nämlich handelt es sich um den Kampf innerhalb der Gemeinde und demgemäß um gottlose Volksgenossen, daneben aber nimmt auch der Kampf der Frommen mit der Welt und dementsprechend die Schilderung der gottlosen Heiden einen ziemlich breiten Raum in der Psalmenpoesie ein. Beiden Gegnern gegenüber verfechten sie ihr Recht, das innere wie das äußere, und beiden gegenüber sind sie die Vertreter der Moral als des Inbegriffs der Frömmigkeit. Auch die Charakteristik der heidnischen רשעים muß daher in einer zusammenfassenden Darstellung des Negativbildes der jüdischen Frömmigkeit ihre Stelle haben.

Ferner: שודדי (3, 2) — קמים עלי (3, 2; צוררי 7, 5) — צרי (5, 9) — הוללים (5, 6) — פעלי און (7, 2) — רדפי (6, 9) — איבי (5, 6; Volksgenossen) — דברי כזב (5, 7; 63, 12; Volksgenossen und Heiden) — איש מרמה ועולה (5, 7) — איש מרמה und איש דמים (43, 1; Heiden) — איבי שקר (35, 19; Heiden) — איש חמסים (140, 2) — שׂכחי אלוה u. שׂכחל אלוה (9, 18; Heiden) — איש לשון (140, 12) — יפח חמס (50, 22; Volksgenossen) — אהב חמס (11, 5) — עדי שקר (27, 12) — שפתי שקר (31, 19) — שפתי חלקות (12, 4) — עדי חמס (27, 12; Heiden) — נבל (35, 11) — בער und כסיל (14, 1) (49, 1) — נעלמים (26, 4; Volksgenossen) — חטאים (26, 9) — עַוְלִים (LXX ἀνομοι 37, 28) — מועל (71, 4) — זרים u. עריצים (54, 5; Heiden) — סְעָפִים (= Skeptiker, 119, 113; Volksgenossen) — זדים (119, 21 vgl. Mal. 3, 15 u. 19; Volksgenossen) — פשעים (37, 38) — סוֹרְרִים (66, 7; Heiden) — כלבים (22, 17; Heiden) — עדת מרעים (22, 17; Heiden) — und קהל מרעים (26, 5; Volksgenossen) — הבוגדים ריקם (25, 3) — בגדי און (59, 6; Heiden) — מתי־שוא (26, 4) — עשי רע (34, 17) — אדם רע (140, 2) — עשי עולה (37, 1) — איש עשה מזמות (37, 7) — שנאי צדיק (34, 22; Volksgenossen) — שנאי ציון (129, 5; Heiden) — חֹרְפי (71, 4) — חומץ (37, 20; Volksgenossen) — איבי יהוה (119, 42) — עשקי (119, 121; Heiden) — יריבי u. לחמי (35, 1; Heiden) — שאפי (57, 4; Heiden) — שגים (מִתקיך) (119, 118; Volksgenossen) — עבדי פסל (97, 7; Heiden) — שפטי נפשו (109, 31) — שטני (109, 20) und מבקשי נפשי (71, 10) — שמרי נפשי (71, 13) — שטני נפשי (53, 4; Heiden) — מבקשי רעתי (71, 24; Volksgenossen) u. a. m.

Ich beginne mit letzterer als dem untergeordneten Teile der Arbeit.

I.

Die gottlosen Heiden.

Die Untersuchung über die Charakteristik der רשעים im Sinne von heidnischen, politischen Feinden wird, um zu einem leidlich gesicherten Resultate zu kommen, am besten bei den Psalmen einsetzen, in denen die Dichter deutlich den Gegenstand ihrer Bitten und Verwünschungen in dem oben angegebenen Sinne bezeichnet haben.

Ich beginne deshalb mit **22**, einem Gebet gegen nicht namentlich bezeichnete politische Feinde, unter denen wahrscheinlich stammverwandte Nachbarn der nachexilischen Gemeinde zu verstehen sind. Daß es sich hier um solche, nicht um gottlose Volksgenossen handelt, zeigt deutlich V. 7, in dem die betende Gemeinde wie bei Deuterojesaja als der von den Heiden zertretene Wurm geschildert wird, an dem die „Leute" und das „Volk" d. h. die Nachbarvölker ihre Lust sehen, deutlich auch der Hinweis auf das ungetäuschte Vertrauen der Väter auf Gottes Hilfe in der höchsten Not, und endlich der Schluß des Gebets mit dem hoffnungsvollen Ausblick, daß doch Jahwe allein der Herr ist und vor ihm sich einst alle „Geschlechter der Heiden" niederwerfen werden. Aber auch die Zeichnung der Gottlosen selbst weist unverkennbar auf politische Gegner hin: V. 13

„Es umgeben mich starke Stiere || Mächtige Basans umringen mich,
sperren ihren Rachen wider mich auf —|| ein reißender, brüllender Löwe",

oder, wie es V. 17 heißt:

„Ja, Hunde umgeben mich, || eine Rotte von Bösewichtern umzingelt mich,
haben meine Hände und Füße durchbohrt" [1]).

---

1) Nach der Konjektur כארו = כרו für das unverständliche כַּאֲרִי. Doch vgl. Wellhausens (the b. of the Ps.) Konjektur:

13 סבבוני פרים רבים
אבירי בשן כתרוני
17 כי־סבבוני כלבים
עדת מרעים הקיפוני:

Auch die großartige poetische Durchführung der Personifizierung der betenden Gemeinde in V. 18f.

„sie aber blicken her und weiden sich an mir, sie teilen meine Kleider unter sich || und werfen das Los über mein Gewand“

weist deutlich auf Kriegsnot und demgemäß politische Feinde hin.

Die Klage des Dichters ergeht daher auch in erster Linie über den schneidenden Hohn und Spott, den diese Feinde auf die niedergetretene Gemeinde häufen, vgl. V. 9

„Wälz doch auf Jahwe (sc. dein Anliegen); der mag ihn erretten|| mag ihm heraushelfen! Er hat ja Gefallen an ihm!“,

und über die furchtbare Macht, der sich die Gemeinde gegenübersieht und der sie nur mit Gottes Hilfe entgehen zu können hofft; sie gleicht der Gewalt des Hundes (V. 21), dem Löwenrachen und den Hörnern des Wildochsen (V. 22). Dem Bilde von den Basansstieren entspricht auch der Ausdruck „die Fetten der Erde“ (V. 30), mit dem die heidnischen Herrscher gemeint sind.

Ähnlich ist die Situation in **17**, in dem über das lieblose Treiben feindlicher רשעים, vermutlich ebenfalls heidnischer Nachbarvölker, geklagt wird. Auch die Farben der Darstellung sind denen in 22 ähnlich, V. 8f.

„(Birg mich im Schatten deiner Flügel).

vor den Gottlosen, die mich verwüsten, || vor meinen Feinden, die mit Gier mich umringen“,

und V. 12

„er gleicht einem Löwen, der zu rauben begehrt, || und einem Jungleuen, der im Versteck liegt“,

vgl. 7, 2f., also wieder, wie so oft in den Psalmen, das Bild vom Löwen, der im Dickicht zum Sprunge auf seine Beute bereit liegt.

Dem Hohn und Spott in 22 entspricht hier die Klage über den Hochmut der Feinde und ihre Gefühlsroheit: V. 10

„Mit Fett haben sie ihr Herz verschlossen [1]), || mit ihrem Munde reden sie Hochmut“,

vgl. 30 die „Fetten der Erde“ u. ö.

---

1) Nach Dyserincks Vorschlag סגרו לִבָּמוֹ חֵלֶב.

Sehr eingehend belehrt uns **41** über das Verhältnis der Gemeinde zu den Nachbarvölkern, vornehmlich wohl den stammverwandten.

Israel ist, ein Todkranker, der wehrlos auf dem Schmerzenslager liegt, der Wut der Feinde preisgegeben, die sein Ende herbeisehnen, V. 6:

„Meine Feinde reden schlimmes von mir: || wann wird er sterben
und sein Name dahin sein?“

Obendrein kommen sie gewissermaßen zu einem Krankenbesuch, vgl. V. 7 ff.

„und kommt man zu Besuch, so redet man Falschheit, || das Herz
sammelt sich Bosheit,
man geht auf die Straße hinaus und redet über mich [1]),
es flüstern über mich zumal alle, die mich hassen, || ersinnen wider
mich Böses:
Heilloses haftet ihm an, || und ‚wer sich einmal gelegt hat, steht nicht
wieder auf‘!“

aber nur, um mit dem Elenden ihren Spott zu treiben (vgl. die cynische Verwendung des Sprüchworts V. 9). Und schließlich versetzt der schadenfrohe Feind dem viel Geplagten noch einen Fußtritt, vgl. V. 10 חגדיל עלי עקב.

Wut und Haß auf der einen, Heuchelei und gemeine Schadenfreude auf der andern Seite — das also ist nach des Dichters Klage die Stimmung dieser Nachbarn gegen die leidende, gleichsam todkranke Gemeinde. — Einige dieser Nachbarvölker zählt **83** namentlich auf, vgl. V. 6 ff.

„sie haben sich einmütig beraten [2]), || schließen wider dich (d. h.
Jahwe) einen Bund:
Edom und Ismael, || Moab und die Hagarener,
Gebal und Ammon und Amalek, || Philister samt den Bewohnern
von Tyrus;
auch Assur hat sich an sie gehängt, || eine Stütze für die Kinder Lots.“

Ist übrigens die schon von den alten Exegeten (Theodor v. M.,

---

1) Nach der Konjektur יצא לחוץ ידבר עָלַי
יַחַד עָלַי יתלחשו כל־שנאי || יחשבו רעה לי:

2) כי נועצו לֵב אֶחָד (Olshausen).

Diodor) gegebene Deutung dieses Psalms auf das 1 Makk. 5, 1 ff. Erzählte [1]) richtig, so hätten wir in ihm ein interessantes Stimmungsbild aus der Makkabäerzeit.

Auch der Dichter dieses Liedes hat schwere Klage zu führen, nicht nur darüber, daß sich die Nachbarn miteinander verbünden, um über Israel herzufallen und sich die „Fluren Gottes" (V. 13) anzueignen, sondern auch darüber, daß ihre letzte Absicht die gänzliche Vernichtung der Gemeinde ist, V. 3 ff.

„siehe, deine Feinde toben, || und die dich hassen, erheben trotzig das Haupt.
Gegen dein Volk machen sie einen listigen Anschlag || und beraten sich wider deine Geborgenen,
sagen: auf, laßt uns sie vertilgen, daß sie kein Volk mehr sind, || daß man des Namens Israel nicht mehr gedenke!"

Wichtig ist, daß auch hier wie so oft diesen Feinden und Hassern Jahwes die List und Verschlagenheit, mit der sie bei ihren Überfällen zu Werke gehen, zum besonderen Vorwurfe gemacht wird. Demgegenüber fühlt sich die Gemeinde im Bewußtsein ihrer Arglosigkeit besonders im Nachteil.

Hinterlist, Spott und rohe Gewalt sind auch der Grund für die schwermütigen Klagen in **71**, und auch hier werden die „Frevler" und „Tyrannen" die heidnischen Nachbarn sein, vgl. V. 10 f.

„meine Feinde sprechen über mich, || und die mir auflauern, beraten sich miteinander:
Gott hat ihn verlassen — || Verfolgt und greift ihn, denn keiner errettet!"

Sie befehden daher die Gemeinde und „wollen ihr Unglück", V. 13, vgl. auch V. 24.

Mit denselben Farben werden auch die politischen רשעים in den aus der Makkabäerzeit stammenden Psalmen, in denen es sich also um Heiden und Sünder *κατ' ἐξοχην*, um Griechen handelt, ge-

---

1) *Και ἐγενετο ὁτε ἠκουσαν τα ἐθνη κυκλοθεν ὁτι ᾠκοδομηθη το θυσιαστηριον και ἐνεκαινισθη το ἁγιασμα ὡς το προτερον και ὠργισθη σφοδρα· και ἐβουλευσαντο του ἀραι το γενος Ἰακωβ τους ὀντας ἐν μεσῳ αὐτων και ἠρξαντο του θανατουν ἐν τῳ λαῳ και ἐξαιρειν κτλ.*

zeichnet. Sie sind Feinde und Widersacher Jahwes und seiner Gemeinde (44, 6 u. ö.), voller Wut und Rachedurst, lärmen, toben und brüllen (44, 17; 74, 3 23 u. ö.); vor allem aber sind sie verhaßt als die, die Gottes Namen schmähen und lästern, vgl. **44, 16 f.**

„Immerdar steht meine Schande mir vor Augen || und Scham bedeckt mein Angesicht
bei der Stimme des Schmähers und Lästerers, || wenn ich den rachgierigen Feind sehe",

und **74, 10**

„Wie lange, o Gott, soll der Widersacher lästern, || soll der Feind deinen Namen immerfort schmähen?"

und V. 18

„denke daran [1]): der Feind lästert, Jahwe, || und ein thörichtes Volk verhöhnt deinen Namen."

Und voller Hohn fragen sie die von Gottes Zorn schwer Gebeugten, wo denn ihr rettender Gott sei, vgl. **79, 10** u. **12**

„Warum sollen die Heiden sagen: ‚wo ist denn ihr Gott?'!"

Daß dieses Schmähen und Lästern des Heiligen Israels aber nicht bloß in Worten besteht, sagt der Eingang des zuletzt genannten Liedes:

„Gott, Heiden sind in dein Eigentum gekommen, || haben deinen heiligen Tempel entweiht, || Jerusalem zum Steinhaufen gemacht",

vgl. auch 74, 3 u. 5 ff.

Sehr lehrreich ist endlich die gewaltige Apostrophe **58** [2]) an die heidnischen Richter d. h. Regenten (welche, läßt sich nicht näher bestimmen): V. 2 f.

„Sprecht ihr in Wahrheit Recht, Götter, || richtet die Menschen wie sich's gebührt?

---

1) Lagarde בכל זאת für mass. זכר זאת, was Wellhausen (a. a. O.) als verderbt streicht.

2) Der Text liegt sehr im Argen; lies (V. 2) האמנם אֵלִים צדק תדברון, vgl. 82, 6 (Houbigant), ferner (V. 3)

אף כִּלְּכֶם עולת תפעלון || בארץ חמס ידיכם תְּפַלְּסֻן

mit Olshausen (nach dem Syr.) und den alten Versionen; anders Wellhausen a. a. O.

Ja, ihr alle verübt Frevel, || auf Erden wägen eure Hände Gewaltthat dar";

ferner V. 5 f.

„Gift haben sie wie Schlangengift, || wie eine taube Otter, die ihr Ohr verschließt",

und V. 7

„Gott, zerbrich ihre Zähne in ihrem Maule, || zerschlag das Gebiß der Jungleuen, Jahwe"

(vgl. auch 82). Ungerechtes Regiment also und offene Vergewaltigung, heimtückische Bosheit und rohe Gewalt hat der Sänger den Beherrschern der Gemeinde vorzuwerfen.

Schon die Betrachtung dieser wenigen Lieder ergiebt also eine ganze Reihe von Prädikaten, die den רשעים, sofern es sich um politische, äußere Feinde handelt, beigelegt werden: voller Haß und Wut gegen die jüdische Gemeinde liegen sie wie wilde Tiere auf der Lauer, um bei jeder möglichen Gelegenheit mit gierigem Verlangen über die wehrlose, weil mit geistigen Waffen kämpfende, herzufallen und sie womöglich mit Stumpf und Stiel auszurotten. Dabei machen sie aus ihrer Schadenfreude über jedes Unglück, das die Gemeinde trifft, keinen Hehl, ja sie überschütten sie noch mit frivolem Spott und Hohn, indem sie sie auf die Thorheit ihres unerschütterlichen Glaubens an Jahwes Hilfe in der Not hinweisen. Dazu gesellen sich heimtückische Bosheit, hochmütiges und doch auch wieder heuchlerisch-schmeichelndes Wesen, List und Verschlagenheit, wo es gilt, der Gemeinde irgendwie Schaden und Unglück zuzufügen, und Gefühls- und Herzlosigkeit beim Ausführen ihrer listigen Anschläge. Endlich — und das gilt besonders von den verhaßten Griechen — überhäufen sie das, was der frommen Gemeinde religiös von höchstem Werte und heilig ist, mit gemeinen Schmähungen und Lästerungen.

Diese Eigenschaften bilden gewissermaßen einen stehenden Fonds für die Charakteristik der רשעים in dem oben genannten Sinne. Wir finden sie in Liedern aus den verschiedensten Zeiten der exilischen und nachexilischen Gemeinde und mit ganz verschiedenen Beziehungen, die sich freilich im einzelnen nicht mehr feststellen lassen.

Ich laſſe, um das Material vollſtändig zu geben, die einzelnen Belegſtellen hier folgen, und zwar auch aus den Liedern, in denen die Deutung der „Gottloſen“, ob damit äußere, heidniſche oder innere, jüdiſche, zu den Volksgenoſſen gehörige Feinde gemeint ſeien, kritiſch nicht genau feſtſteht. In den Anmerkungen gebe ich dabei kurze Begründungen für die eigene Auffaſſung:

27, 2

„wenn ſich Böſewichter gegen mich erheben, mein Fleiſch zu freſſen[1]), ‖ meine Feinde und ſolche, die mich befehden“,

und ähnlich V. 12

„gieb mich nicht der Gier (נפש) meiner Dränger preis“ [2]);

auch werden die רשעים „Frevel ſchnaubende“ (יפיח חמס) genannt.

56, 2 f.

„Gott ſei mir gnädig, denn mich zermalmt [3]) ein Menſch, ‖ immerfort bedrängt mich der Krieger;

meine Feinde zermalmen fort und fort, ‖ denn viele ſind's, die [מרום?] [4]) wider mich kämpfen“,

V. 6 f.

„Immerfort [דברי יעצבו?] [5]), ‖ gegen mich gehen alle ihre Gedanken auf Böſes;

ſie rotten ſich zuſammen [6]), ſie lauern, ‖ ſie, ſie achten auf mein Spuren,

---

1) Der Ausdruck אכל בשר iſt hier, wo von Kriegsgefahren die Rede iſt, wörtlich zu nehmen, nicht in der Bedeutung, den er im Syriſchen hat (vgl. Job 19, 22), calumniari. Auch hier werden alſo die רשעים mit wilden Tieren verglichen.

2) Der plötzliche Wechſel des Rythmus zeigt, daß Pſ. 27 aus zwei urſprünglich nicht zuſammengehörigen, aber inhaltlich verwandten Liedern (1—6 und 7—14) beſteht. Beiſpiele hierfür finden ſich vielfach in den Pſalmen.

3) שאף in der Bedeutung von שוף nach den Überſetzungen. Es wird שָׁאֲפַנִי zu leſen ſein.

4) Der Ausdruck iſt nicht mehr verſtändlich, auch ὑψηλοτεροι des Symmachos hilft nicht weiter. Das folgende ירם läßt auf Dittographie und alſo Textverderbnis ſchließen.

5) דברי „meine Angelegenheiten“ = „mich“? Mir ſcheint Textverderbnis vorzuliegen.

6) Lies יָגוּרוּ = יָגֻרוּ. Andere „ſie ſtreiten“ von גור = גָּרָה.

wie sie denn auf mein Leben hoffen",
oder wie es **57, 5** lautet
„meine Seele liegt mitten unter Löwen, || unter Flammensprühenden" (?) [1]);
vgl. auch **80, 14,** wo es von der frommen Gemeinde als dem „Weinstock Israels" heißt:
„der Eber aus dem Walde frißt ihn ab, || und was sich auf dem Felde regt, weidet ihn ab."

Ein anderes Bild für denselben Gedanken enthält **129, 3:**
„auf meinem Rücken haben sie gepflügt, || weit ausgedehnt ihr Ackerfeld",
und V. 4
„Jahwe, der gerecht ist, || hat durchhauen den Strang der Gottlosen."

Hierzu tritt die wiederholte Klage über die hinterlistige Art, mit der die Gottlosen gegen die Gemeinde vorgehen, und besonders über die vermeintlich völlige Grundlosigkeit ihres Hasses gegen Israel, vgl. **9, 16 f.**
„versunken in der Grube, die sie gegraben, sind die Heiden, || in dem Netz, das sie verbargen, hat ihr Fuß sich gefangen;
. . . . . || im Werk seiner Hände verfing [2]) sich der Frevler."
57, 7
„sie haben meinen Schritten ein Netz gelegt, || . . . . . haben eine Grube vor mir gegraben, || doch fielen sie selbst hinein",
vgl. 7, 16 f. Diesem Bilde entspricht das mehrmals gebrauchte vom Vogelsteller, der die Schlinge zuzieht, vgl. z. B. 124, 7 und 91, 3.

Ferner **31, 5** [3])
„du wirst mich aus der Schlinge ziehen, die sie mir heimlich gelegt haben"
und V. 14
„ich höre das Flüstern vieler; || Schrecken ist ringsum;

---

1) בתוך לדשים? Doch vgl. Wellhausen z. St. Der Text ist kaum zu entziffern.

2) Lies נוֹקְשׁ (Nifal von יקשׁ) für mass. נוֹקֵשׁ.

3) Unter den רשעים sind hier (vgl. V. 7, 12 und 14) die feindlichen Nachbarvölker, nicht Einzelpersonen innerhalb der Gemeinde zu verstehen.

indem ſie zuſammen ſich wider mich beraten, || ſinnen ſie darauf, mich zu töten."

35 [1]) werden ſie Krieger und „Streitende vor Gericht" genannt (V. 1), ſolche, die dem Frommen nach dem Leben trachten und auf ſein Unglück ſinnen (V. 4); dann heißt es weiter V. 7

„denn ohne Grund haben ſie mir ihr Netz heimlich gelegt, || ohne Grund mir eine Grube gegraben" [2]),

vgl. auch V. 19 איבי שקר und שנאי חנם (vgl. 69, 5) und V. 20

„denn ſie reden nicht Frieden und gegen die Stillen im Lande (?) (רגעי־ארץ) ſinnen ſie Trugworte" [3]).

Demgegenüber vertraut der Fromme feſt auf ſeinen Gott,

„der den Dulder errettet von dem, der ſtärker iſt als er, || den Dulder und Armen von dem, der ihn ausplündert" (V. 10).

Ferner **38, 13** [4])

„es legen Schlingen, die mir nach dem Leben trachten, || und Trug ſinnen ſie allezeit" [5]),

---

1) Bäthgen bemerkt richtig, daß die beiden Bilder vom Rechtsſtreit und vom Kriege mehrfach ineinander übergehen. Letzteres weiſt aber nicht unbedingt auf auswärtige Feinde hin. Olshauſens Konjektur נָכְרִים (V. 15) ſtatt des unverſtändlichen נְכִים wird das Richtige getroffen haben: es ſind politiſche Feinde gemeint, wahrſcheinlich wieder die feindlichen Nachbarn, oder ein beſtimmtes Volk unter dieſen, für das zu beten Israel Grund haben mochte (V. 13). Darauf führt V. 14 die Entgegenſtellung von „Freund" und „Bruder", ferner V. 21 und beſonders V. 25 בלעגוהו. Smend weiſt zu V. 13 auf 1 Makk. 12, 11 hin, aber ſchwerlich hat der Sänger die Griechen vor Augen.

2) Zu leſen iſt: כי־חנם טמנו־לי רשתם || חנם חפרו לנפשי שחת

3) Anders Wellhauſen: כי לא שלום ידברו על רגעי ארץ
ודברי מרמות יחשבון:
vgl. auch die Note zu V. 20 über רגעי ארץ.

4) Auch hier wird es ſich um Feindſeligkeiten ſeitens der Nachbarn der Gemeinde handeln, vgl. V. 20 u. 21. Beſtimmtes läßt ſich freilich bei der ganz allgemein gehaltenen Charakteriſtik der Feinde nicht ſagen.

5) ודרשי רעתי דברו הוות wäre nach Delitzſch als den Rythmus ſtörende Gloſſe zu ſtreichen. Doch vgl. Wellhauſen a. a. O.

vgl. auch V. 21; und **42 f.** [1]) heißt es, nachdem u. a. über den Druck des Feindes (לחץ vgl. 42, 10) geklagt ist, 43, 1:

„von liebloſem Volke, vom Manne des Truges und der Bosheit errette mich."

59 [2]) bezeichnet der Sänger die רשעים als Feinde und Widersacher (V. 2), Übelthäter und Blutmenschen (V. 3, vgl. 68, 2 und 7; 119 passim, u. ö.), und vergleicht sie mit Hunden, V. 7 (15)

„allabendlich kommen sie wieder, heulen wie die Hunde || und durchstreifen die Stadt" [3]),

vgl. auch V. 16

„sie schweifen umher nach Fraß, || knurren, wenn sie nicht satt werden" [4]).

Ferner V. 4 f.

„Siehe, sie lauern auf meine Seele, || es streiten wider mich Starke || ohne mein Verbrechen und ohne mein Vergehen, Jahwe.

Ohne daß Schuld vorhanden, laufen sie heran und stellen sich bereit ....", vgl. auch **7, 5:** צוֹרְרַי ריקם und שׁוֹלְמִי [5]).

Endlich **142, 5**

„auf dem Pfade, auf dem ich gehe, || haben sie mir eine Schlinge gelegt",

und **143, 3**

„der Feind verfolgt mich, || hat mein Leben zu Boden geschlagen",

vgl. V. 9 u. 12.

---

1) Ps. 42—43 stammt höchstwahrscheinlich aus dem Exil, näher aus den Jahren 597/586. Die Feinde sind also die Babylonier. Der Psalm ist das mildere Gegenstück zu Ps. 137.

2) Trotz nicht unwesentlichen Bedenken gegen die Einheitlichkeit des Psalms und damit auch gegen die oben vorausgesetzte Deutung der רשעים (vgl. besonders V. 6 u. 14 mit V. 12!) habe ich das Lied hier benutzt, weil, dem Gesamteindrucke nach, ohne Zweifel heidnische Feinde gemeint sind, vgl. V. 6. 9. 13 f.

3) So fasse ich (mit Bäthgen) die Wendung ויסובבו עיר

4) Zu lesen ist אם־לא ישבעו וַיָּלִינוּ (oder וְיָלֹנוּ) nach LXX und Hieron. Anders Hupfeld-Nowack.

5) So ist mit den meisten der alten Versionen für mass. צוֹרְרַי und שׁוֹלְמִי zu lesen.

Neben diesen und ähnlichen volleren Apostrophen finden sich natürlich durchweg auch die einfachen Bezeichnungen der Gottlosen als Feinde, Widersacher, Dränger, Hasser, Räuberbande, Frevler, Blutmenschen u. a. m., oder, wo, wie häufig, das Bild vom Rechtsstreit der Gemeinde mit diesen ihren Gegnern durchgeführt oder wenigstens angedeutet wird, die Ausdrücke „falsche Zeugen", „frevelhafte Zeugen" u. ä., und zwar alles dies in den mannigfachsten Verbindungen.

Häufiger aber noch und schwerer ergehen die Klagen der Sänger über die in Schadenfreude, Spott und Hohn und den anderen oben genannten Untugenden sich äußernde niedrige und gemeine Gesinnung jener Feinde, sodaß es fast scheint, als habe die Gemeinde nicht sowohl an der Thatsache der fortwährenden Bedrängnis und Bedrückung, als weit mehr an der Art und Weise, wie die Gegner dabei ihrem Haß- und Rachegefühl unverhüllten Ausdruck gaben, Anstoß genommen; vgl. z. B. **35, 15 f.**

„aber wenn ich strauchle, freuen sie sich und sammeln sich wider mich; || es sammeln sich wider mich Fremde[1]) und die ich nicht kenne,
lästern unaufhörlich, || als Ruchlose, Erzspötter[2]) gegen mich mit den Zähnen knirschend";

V. 19

„laß sich nicht über mich freuen, die mich grundlos befehden, || und die, welche mich ohne Ursache hassen, mit dem Auge blinzeln";

V. 21

„sie reißen ihr Maul weit auf wider mich, || rufen Ha, Ha! wir haben's mit eigenen Augen gesehen!"

und V. 26

„mögen zu Schanden werden und erröten allzumal, die sich über mein Unglück freuen; || mögen Schmach und Schande anziehen, die sich wider mich brüsten!"

---

1) S. oben S. 462, Anm. 1.

2) Ich acceptiere, wenn auch nicht ohne Bedenken, Bäthgens Konjektur בְּחַנְפֵי לַעֲגֵי לָעַג, da sie dem Konsonantenbestande der Massora am nächsten kommt. Vgl. über die verschiedenen Deutungsversuche die Kommentare (Olshausen, Delitzsch, Nowack) und Schwally ZatW 1891, S. 258.

Ähnlich **38, 17**

„möchten ſie nur nicht über mich frohlocken, || wenn ich wanke, über mich triumphieren“;

80, 7

„du machſt uns zum Zankapfel für unſere Nachbarn || und unſere Feinde treiben ihren Spott (mit uns)“;

89, 42

„es plündern ihn [1]) alle, die des Weges ziehen, || ein Spott iſt er für ſeine Nachbarn geworden“;

und V. 51 f.

„gedenke, Herr, der Schmach deiner Knechte, || daß ich in meinem Buſen tragen muß den Hohn [2]) der Nationen,
womit deine Feinde ſchmähen, Jahwe, || womit ſie ſchmähen die Spuren deines Geſalbten“;

102, 9

„immerfort ſchmähen mich meine Feinde, || denen, die gegen mich toben, diene ich als Fluch“;

vgl. auch **124, 1 ff.** die ergreifende Schilderung des grauſamen Hohns und Spottes, den die Babylonier mit den Exilierten trieben.

Ferner **31, 19**

„mögen die Lügenlippen verſtummen, || die über den Gerechten Stolzes reden in Hochmut und Verachtung!“

vgl. auch V. 22 „Streit der Zungen“, und V. 24

„aber reichlich zahlt er heim dem, der Hochmut übt“.

62, 5 [3])

„ja, von ſeiner Höhe (?) planen ſie ihn [den Frommen] herabzuſtürzen, || haben an Lüge Gefallen,
mit ihrem Munde ſegnen ſie, || aber im Herzen fluchen ſie“;

---

1) d. h. den „Weinſtock Israel“, vgl. oben S. 461 zu Pſ. 80.

2) Ich leſe (mit Bäthgen) שׁאתי בחיקי כְּלִמַּת־עַמִּים, ſtreiche aber רבים. Anders Hupfeld-Nowack und Wellhauſen.

3) Schon Theodor v. Mopſueſte hat den Pſalm auf politiſche Ereigniſſe (1 Makk. 7) bezogen (Bäthgen). Es werden alſo äußere Feinde gemeint ſein. Aus V. 9 freilich (lies כָּל־עֲדַת־עָם) läßt ſich das nicht ohne weiteres folgern, denn auch den gottloſen Volksgenoſſen gegenüber können ſich die Frommen als עדת־עם d. h. als das wahre Volk Gottes bezeichnen. Aus V. 5 ſchließe ich

59, 8

siehe, sie geifern mit ihrem Munde, || Schwerter sind auf ihren Lippen;
denn, denken sie, wer hört es?"

vgl. V. 13 f. und **57, 5**

„Menschen, deren Zähne Speer und Pfeile || und deren Zunge ein scharfes Schwert."

144, 7 f. (11)

„streck aus deine Hand von der Höhe, || reiß mich heraus und errette mich aus dem Wasserschwall,
aus der Hand der Fremden, deren Mund Falschheit redet || und deren Rechte eine Lügenrechte."

Hierher gehören auch die Bilder vom falschen Zeugen, unter denen der רשע öfter in den Psalmen erscheint, hauptsächlich da, wo Israels Streit mit den Feinden als ein vor Gott auszutragender Rechtsstreit erscheint, z. B. **27, 12**

„es erheben sich wider mich falsche Zeugen, || solche, die Frevel schnauben";

35, 11

„es stehen frevelhafte Zeugen auf, || wovon ich nichts weiß, danach fragen sie mich",

und auch **69, 5,** wo es zur Erläuterung der schon oben angeführten Ausdrücke שנאי חנם und איבי שקר heißt:

„was ich nicht geraubt habe, soll ich erstatten" [1]).

Hier und da werden die Feinde, wie in Ps. 124 die babylonischen Sieger, redend eingeführt, um ihre Gesinnung gegen die Gemeinde gleichsam an ihren eigenen höhnenden und spottenden Worten zu veranschaulichen, so **42, 4**

„Meine Thräne ward meine Speise Tag und Nacht, || da man immerfort zu mir spricht: wo ist denn dein Gott?"

und V. 11

---

auf politische Feinde, wahrscheinlich auch hier feindliche Nachbarvölker. — Wellhausen konjiziert richtig לְהַדִּיחוֹ und בְּפִימוֹ.

1) Für אָז אשיב schlägt de Lagarde אֲנִי אשיב vor; aber auch die mass. Lesart giebt einen Sinn.

„Mit Zermalmung meiner Gebeine [1]) höhnen mich meine Dränger,‖
da sie immerfort zu mir sagen: wo ist denn dein Gott?"

Sehr selten endlich ertönt in diesem immerhin reichen Material, das uns zur Charakteristik der heidnischen רשעים zu Gebote steht, die Klage über die Heiden als solche, über das Unwahre und Falsche ihrer Gottesverehrung, kurzum über den religiösen Gegensatz, in dem sie zu Israel stehen; vgl. **9, 18** die „gottvergessenen Heiden"; **10, 18** die Heiden, die „sich trotzig gebärden", d. h. gegen Gott auflehnen (vgl. Jes. 37, 23); ferner **31, 7**
„du haßt [2]) die, welche die nichtigen Götzen verehren"
(vgl. **63, 12** die „Lügenredner" [3]); **54, 5**
„Fremde erheben sich wider mich, ‖ Grimmige trachten mir nach dem Leben,
haben Gott nicht vor Augen"
(ähnlich 86, 14); **58, 4**
„abtrünnig sind die Gottlosen von Mutterleib an, ‖ es irren vom Mutterschoß an die Lügenredner";
97, 7
„Beschämt sind alle Bilderverehrer, ‖ die sich der Götzen rühmen";
vgl. **59, 6** die „treulosen Sünder" [4]), und auch **40, 5** (שְׂטֵי כָזָב = רָהָבִים, wohl im Sinne von heidnischen Priestern [5]).

---

1) Mass. בְּרֶצַח בְּעַצְמוֹתַי. Die vorgeschlagenen Konjekturen bieten nichts Besseres, sodaß ich mit Bäthgen den überlieferten Text, trotzdem er unbeholfen ist, festhalte. Gemeint ist „unter Zermalmung in meinen Gebeinen", also ist das erste בְּ das des begleitenden Umstandes. Die Variante כְּרֶצַח giebt ähnlichen Sinn. Wellhausen liest (mit Olshausen) כְּרֶקֶב (Knochenfraß).

2) Lies שָׂנֵאתָ הַשֹּׁמְרִים הַבְלֵי־שׁוְא.

3) Zu dieser Deutung der Worte דִּבְרֵי־שֶׁקֶר vgl. Bäthgen z. St. und die dort angeführten Parallelen Am. 8, 14; 2, 4.

4) כָּל־בֹּגְדֵי אָוֶן (בגד in der Sprache der Psalmen = „das Gesetz übertreten", „zum Heidentum abfallen"), falls der Text richtig ist. LXX und Hieron. lasen כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן.

5) Die Bedeutung von רהבים steht nicht fest. Die Grundbedeutung von √רהב ist tosen, lärmen; darnach scheint רהבים „die Lärmenden" zu bedeuten, von wo aus die Beziehung auf (babylonische) Priester (s. Bäthgen z. St.) nahe liegt. רָהָב = trotzig, übermütig (so auch Siegfried-Stade s. v.) ist nicht belegbar.

II.

Die gottlosen Volksgenossen.

Gehen wir nunmehr zur Besprechung des in den Psalmen für die Charakterzeichnung der רשעים im Sinne gottloser Juden gebotenen Materials über, so bietet sich uns hier eine Fülle von Stoff in den einzelnen Liedern, reichhaltiger nicht nur nach Umfang und Inhalt im Verhältnis zu dem im vorhergehenden Abschnitt verwerteten Material, sondern auch kritisch weniger zu Bedenken und Zweifeln Anlaß gebend. Nur hier und da wird es nötig sein, die Verwertung eines Psalms für diesen zweiten, wichtigeren Teil der Untersuchung des näheren zu begründen.

Als Ausgangspunkt wähle ich hier die ergreifende Klage **10, 1—15** [1]), für die schon Bar Hebräus die treffende Inhaltsangabe „auf die Reichen des Volks, welche die unter ihnen wohnenden Armen bedrückten", gegeben hat und die

---

1) Daß Ps. 9 u. 10 im ursprünglichen Text äußerlich ein einziges Lied bildeten, ist feststehende Thatsache (vgl. darüber die Zeugnisse in den Komment.), ebenso sicher ist aber, daß die Psalmen, inhaltlich betrachtet, z. T. nichts miteinander zu schaffen haben, ja einander widersprechen: das alphabetische Lied 9, 1—21 wendet sich gegen die Heiden, desgleichen der Schluß von 10, V. 16—18, während das dazwischen stehende Stück 10, 1—15 Volksgenossen im Auge hat. 9, 1—21 besteht aus Zweizeilern mit wechselnder Tonsilbenzahl, ist aber stark verstümmelt (die Strophen ד, כ bis א, ר u. ת fehlen ganz, ק u. ש zur Hälfte). 10, 1—11 ist ohne alphabetische Ordnung, dagegen 10, 12—17 wieder alphabetisch und zwar die Strophen ק bis ת eines gleichfalls in Zweizeilern, mit wechselnder Tonsilbenzahl gesetzten Gedichtes bildend (V. 14 freilich ist ohne festes Metrum!). Indes kann 10, 12 ff. nicht die Fortsetzung von 9, 1—21 sein, denn auf den Triumph über den Untergang der Heiden kann nicht plötzlich die energische Bitte folgen, Gott möge seine Hand gegen die Frevler erheben. Wohl aber können 10, 16—18, d. h. die halbe ש- und die ת-Strophe, den Schluß von 9, 1 ff. bilden, da hier deutlich der Triumph über die Vernichtung der Heiden (vgl. V. 16) ausklingt. Der kompilatorische Charakter der Lieder Ps. 9 u. 10 liegt also auf der Hand. Wie die Schwierigkeiten zu lösen sind, weiß ich nicht, bemerke aber, daß der gleichlautende Anfang קומה יהוה 9, 20 und 10, 12 einen schwachen Anhalt zur Lösung derselben bietet. Thatsache ist jedenfalls, daß Ps. 9 u. 10 Fragmente von drei Liedern enthalten.

uns in ihrer Polyphonie mit einem Schlage in die inneren Zustände der jüdischen Gemeinde versetzt. Ich lasse das Lied, soweit es nötig ist, in Übersetzung folgen:

(1) Warum, Jahwe, stehst du ferne, || Verschließt die Augen in Zeiten der Not? [1])

(2) Bei des Gottlosen Übermut wird es dem Armen heiß (?): || Möchten sie ergriffen werden in den Ränken, die sie ersinnen!

(3) Ja, der Gottlose singt Lieder zu seines Herzens Gelüsten, || Und der Habgierige preist Jahwe und — verachtet ihn.

(4) Der Gottlose wähnt in seinem Hochmut „er ahndet's nicht"; || „Es giebt keinen Gott" sind alle seine Gedanken.

(5) Seine Wege dauern allezeit, || Droben in der Höhe sind deine Gerichte ihm fern, || Alle seine Gegner — er bläst sie an [2]).

(6) Er denkt bei sich „ich werde nicht wanken, || Auf Geschlecht und Geschlecht vom Unglück frei!" [3])

(7) Voll Fluchens ist sein Mund und voll Arglist (und תך? || Unter seiner Zunge liegt Unheil und Verderben.

(8) Er liegt im Hinterhalt (mit Reichen), den Unschuldigen zu morden, || Es spähen seine Augen nach dem Unglücklichen [4]);

---

1) Mass. תעלים לעתות בַּצָּרָה. Vgl. die Komm. z. St.

2) Die Strophe ist vielleicht überfüllt, das Mittelglied zu streichen.

3) Bäthgen schlägt vor, אשר an den Anfang der folgenden Strophe zu setzen; aber diese ist im ersten Stichos schon überfüllt, da in וּמִרְמוֹת וְתֹךְ wohl Doppeltext vorliegt. Die Bedeutung von תך ist nicht sicher. Wellhausen liest mit Olshausen אֲשֶׁר für mass. אשר.

4) LXX hat z. T. einen guten Text:

ἐνκαθηται ἐνεδρᾳ μετα πλουσιων
ἐν ἀποκρυφοις ἀποκτειναι ἀθῳον
οἱ ὀφθαλμοι αὐτου εἰς τον πενητα ἀποβλεπουσιν.

Also: יֹשֵׁב בַּמַּאְרָב בַּעֲשֻׂרִים
לַהֲרֹג נקי במסתרים
עיניו לחלכה יצפנו.

Aber dadurch wird, wie in V. 5, der Rythmus durchbrochen, und poetisch klangvoll ist es auch nicht. Mass. חצרים במסתרים scheint wieder verderbter Doppeltext zu sein oder ist wohl ganz zu streichen, also:

יֹשֵׁב בַּמַּאְרָב לַהֲרֹג נקי || עיניו לחלכה יצפנו

Mass. חֵלְכָה ist sicher Singular zu חֵלְכָאִים V. 10 und wird nach arab. chalaka schwarz sein erklärt; die Aussprache ist unsicher, vielleicht חַלְכָּה — חֵלְכָאִים (Delitzsch חֶלְכָּאִים).

(9) Er lauert im Verſteck wie ein Löwe im Dickicht [1]), || Er lauert, den Armen zu packen,
[Er packt den Armen, indem er ihn fortſchleppt in ſeinem Netz?]
(10) [Und niedergeſchlagen ſinkt er hin, und es fallen die Unglücklichen (in ſeine . . . . . .) [2])]
(11) Er denkt bei ſich „Gott hat's vergeſſen, || Hat ſein Antlitz verborgen, ſieht's ewiglich nicht!"
(12) Auf, Jahwe, Gott, erhebe deine Hand! || Vergiß nicht der Armen!
(13) Warum ſoll der Gottloſe Gott verachten, || Bei ſich denken, du ſuchſt nicht heim?

u. ſ. w.

Der am meiſten hervorſtechende Zug in dieſer Charakteriſtik des Treibens der gottloſen Volksgenoſſen iſt die Klage über ihre religiös-ſittliche Indifferenz, oder, wenn man ſo ſagen darf, ihren theoretiſchen Atheismus, jene Leugnung Gottes, die ſich nicht ſowohl auf ſeine Exiſtenz als überweltlichen Gott und Herrn bezieht, — das wird ja nicht einmal den gottloſen Heiden zur Laſt gelegt, vgl. 9, 18 — ſondern darauf, daß er ſich nicht um das Thun und Laſſen der Menſchen bekümmert, daß er der Sünde der Frevler ebenſo wenig gedenkt wie der Frömmigkeit und Rechtſchaffenheit der Frommen, ſondern weltentfremdet die Welt ihren eigenen Gang gehen läßt: Gott iſt dieſen Gottloſen ebenſo egoiſtiſch geſinnt wie ſie ſelber nach dem Sprichwort: „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß!"

Dementſprechend hat der Gottloſe auch für dieſen Gott, an den er — im eigentlichen Sinne des Wortes — nicht mehr glaubt, dem er im guten wie im böſen Sinne nichts mehr zutraut, nur jene frivole Verachtung und Heuchelei, die ſich in höhnenden und ſpottenden Lobliedern auf den Helfer der Armen

1) Lies כאריה בַּסֻּכָּה. (Wellhauſen mit Lagarde בְּסֻבְּכֹה.) Das letzte Glied dieſer gleichfalls dreigliedrigen Strophe fällt mit במשכו ברשתו ſo ſtark aus dem Bilde und ſchleppt ſo ſtörend nach, daß ich es nicht für urſprünglich zum Text gehörig halten kann.

2) V. 10 kann nur Reſt einer Strophe ſein und iſt überdies ſchwer zu verſtehen. Bäthgen ſchlägt vor וְדָכָה ישח ונפל בעצומיו חֲלָכִאים was vor der Auffaſſung, die in V. 10 die weitere Beſchreibung des Thuns des Gottloſen erblickt, den Vorzug verdient. — עצומים = „Klauen"? Es liegt näher, Textverderbnis anzunehmen.

und Unterdrückten breit macht, und die zu der äußeren Vergewaltigung die innere hinzufügt. Dieser Verachtung des Göttlichen in der Welt aber steht einerseits der Hochmut gegenüber, den der Gottlose als theoretischer Atheist geflissentlich zur Schau trägt, und der sich besonders in dem frechen und trotzigen Pochen auf seine Selbstherrlichkeit und sein prometheisches Sicherheitsgefühl ausspricht, andrerseits jener Übermut, in dem er die Vergewaltigung des Frommen wie überhaupt die schrankenlose Verletzung aller sittlich-sozialen Ordnung zu seinem Privileg macht. Aber auch hier hat der Sänger zu klagen, daß diesem titanenhaften Geberden die Art und Weise, wie der Gottlose dem Frommen entgegentritt, keineswegs entspricht; vielmehr ist auch seine Kampfesweise, wie die der heidnischen רשעים, der lauernden Tücke des Raubtiers vergleichbar: Hinterlist, Lüge und Verleumdung, gepaart mit Heimtücke und schleichender Mordgier, sind seine Waffen in dem ungleichen Kampfe zwischen Guten und Bösen. Und fragen wir endlich, aus welchem Grunde der Gottlose den Armen und Elenden, als den natürlichen Zielpunkt seiner Angriffe, vergewaltigt, so weist uns auch hier der Dichter mit wenigen Worten den richtigen Weg: es ist die Habgier und schnöde Gewinnsucht des nimmersatten Reichen, dessen religiös-sittliche Weltanschauung auch die schonungslose Ausplünderung der Armut für erlaubt hält!

Nächst diesem Liede liefert uns, wenn auch aus einer ganz bestimmten historischen Situation hervorgegangen, **55** [1]) das reichste

---

1) Bäthgen nimmt im Gegensatz zu den meisten neueren Erklärern mit Recht nicht ein persönliches Subjekt zu יסבבוה (V. 11) an (äußere Feinde oder die in der Stadt herrschende Partei), sondern, wie schon die alten Übersetzungen und die Rabbinen, חמס und ריב aus V. 10. Von einer Belagerung der Stadt ist also nicht die Rede, vielmehr klagt der Dichter über furchtbare Parteikämpfe in der Stadt (Jerusalem) selbst, hat also abtrünnige Volksgenossen im Auge. Olshausens Deutung des Psalms auf die Bürger- und Straßenkämpfe bei Beginn des syrischen Krieges wird auch hier das Richtige getroffen haben; ob aber gerade an Alkimos bei V. 14 zu denken ist? Der Psalm ist m. E. neben Ps. 69, 74 u. 79 eins der wichtigsten gleichzeitigen Zeugnisse für den Jammer und die soziale Not der dem syrischen Kriege vorangehenden Zeit. —

und wertvollſte Material für ein tieferes Verſtändnis der von den Pſalmiſten gebotenen Charakteriſtik der Gottloſen im Sinne abtrünniger Volksgenoſſen:

Da der Text des Gedichts ſehr im Argen liegt, laſſe ich ihn mit den Verbeſſerungen und Konjekturen, die obiger Überſetzung zugrunde liegen, hier folgen:

2) האזינה אלהים תפלתי || ואל־תתעלם מתחנתי
3) הקשיבה לי ועננני || (?אָרִיד) בשיחי [וְאֶהֱמָיָה]:
4) מקול אויב || מפני צַעֲקַת רשע
כי ימיטו עלי און || ובאף ישטמוני:
5) לבי יחיל בקרבי || ואימות מות נפלו עלי
6) יראה ורעד יבא בי || ותכסני פלצות:
7) ואמר מי־יתן־לי אבר כיונה || אעופה ואשכנה
8) הנה ארחיק נדד || אלין במדבר:
. . . . . || . . . . . .
9) [אחישה (מְפַלֵּט לִי?) || מרוח סעה נסער?]
10) בלע אדני פלג לשונם || כיראיתי חמס וריב בעיר
11) יומם ולילה יסובבה על־חומתיה || ועון ועמל בקרבה:
12) הוות בקרבה || ולא־ימיש מרחבה (?תוֹךְ) ומרמה
13) כי לא־אויב יחרפני ואשה || לא־משנאי עלי הגדיל ואסתר ממנו
14) ואתה אנוש כערכי || אלופי ומידעי
15) אשר יחדו נמתיק סוד || בבית אלהים נהלך ברגש
16) [יַשִּׁי (?) מָוֶת (?) עלימו || ירדו שאול חיים
כי־רעות במגורם || בקרבם]?
17) אני אל־אלהים אקרא || ויהוה יושיעני
18) ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה || וישמע קולי:
19) [פדה בשלום נפשי מקרב־לי || כי ברבים היו עמדי]?
20) [(יִשְׁמַע אֵל וְיַעֲנֵם || וְיֹשֵׁב קֶדֶם סֶלָה?)
אשר אין חליפות למו || ולא יראו אלהים:]?
. . . . . || . . . . . .
21) שלח ידיו(בְּשַׁלְמָיו) || חלל בריתו
22) חלקו (מֵחֶמְאָה פָּנָיו) || וקרב לבו
רכו דבריו משמן || והמה פתחות
23) [השלך על־יהוה (יְחָבְּךָ) והוא יכלכלך || לא־יתן לעולם מוט לצדיק:]
24) ואתה אלהים תורדם (לְבֹר) שחת || אנשי דמים ומרמה לא־יחצו ימידם
ואני אבטח בך:

Text wie metriſche Struktur des Gedichts liegen leider ſehr im Argen, wie beides ſchon aus dem heillos verderbten V. 20 folgt (סלה mitten im Satze!). Als Metrum liegt, wie beſonders deutlich die VV. 4. 5 f. 7 f. 10 f. 14 f. (?) 22 f. zeigen, die zweizeilige Strophe mit wechſelnder Tonſilbenzahl zugrunde.

(2) Vernimm, Gott, mein Gebet || und verbirg dich nicht vor meinem Flehen!
(3) Merke auf mich und erhöre mich! || Ich ..... in meiner Klage und [seufze]
(4) Wegen der Stimme des Feindes, || wegen des [Geschreis] des Gottlosen,
Dieweil sie Unheil auf mich wälzen || und mich mit Grimm befehden.
(5) Mein Herz windet sich in meiner Brust || und Todesschrecken haben mich befallen;
(6) Furcht und Zittern kommt mich an, || ein Schauder bedeckt mich.
(7) Ich denke: O hätte ich Flügel wie die Taube, || ich wollte fliegen und (irgendwo) bleiben!
(8) Ja, weit fort wollte ich flüchten, || in der Wüste nächtigen!
. . . . . || . . . . . .
(9) [Ich wollte eilen . . . . . || vor dem (tobenden?) Winde, vor dem Sturme!?]
(10) Verwirre, Herr, entzweie ihre Zunge! || Denn ich sehe Gewalt und Streit in der Stadt:
(11) Tag und Nacht umkreisen sie sie auf ihren Mauern, || und drinnen — Unheil und Jammer!
(12) Verderben herrscht drinnen, || und nimmer weicht von ihrem Markte (Lug?) und Trug:
(13) Denn nicht ein (offener) Feind lästert mich — das könnt' ich ertragen — || nicht, der mich haßt, erhebt sich frech wider mich — vor dem wollt' ich mich bergen —
(14) Nein du, ein Mensch wie ich, || mein Freund, mein Bekannter,
(15) Die wir miteinander süße Vertraulichkeit pflogen, || im Hause Gottes einhergingen unter der tosenden Menge — —!
([16) Möge der Tod sie meuchlings überfallen, || mögen sie lebendig zur Scheol fahren!
Ja, Bosheit ist in ihren Wohnungen, || (?in ihren Herzen!?)?]
([17) Ich aber will zu Gott schreien, || und Jahwe wird mir helfen;
(18) Abends und morgens und mittags will ich klagen und seufzen, || so wird er mich (gewißlich) erhören.]

Daraus und aus wichtigeren inneren Gründen (vgl. den unverkennbaren Anschluß von V. 21 f. an V. 14!) schließe ich auf Verderbnis des ursprünglichen Liedes durch Eindringen fremder, aber inhaltsverwandter Bruchstücke, eine Erscheinung, die wir schon bei Ps. 9 f. zu konstatieren hatten und die nichts seltenes im Psalter ist. Im einzelnen aber entscheiden zu wollen, was Original und was Interpolation sei, ist unzulässig, da metrische Hypothesen kein Maßstab für Textkritik sind, und auch unnötig, da zweifelsohne auch in den etwa eingeschobenen Fragmenten von gottlosen Volksgenossen die Rede ist, vgl. V. 11. 16. 19 f. u. 24.

([19) Ja, er erlöst meine Seele zum Frieden, so daß sie mir nicht nahen,‖
denn ihrer viele sind gegen mich?]
(20) [Bei denen kein Wechsel ist, ‖ und die Gott nicht fürchten?]
. . . . . ‖ . . . . . .
(21) Er legte seine Hand an die ihm friedlich Gesinnten, ‖ entweihte seinen Bund.
(22) Glätter als Butter war sein Gesicht, ‖ aber Kampf sein Herz;
Linder seine Worte als Öl, ‖ und doch gezückte Schwerter!
(23) Stell es Jahwe anheim, Er hat dich lieb, ‖ ja, er wird dich versorgen,‖
wird nicht immerdar den Gerechten wanken lassen!
[. . . . . .?] —

War schon in Ps. 10 die freche Gottesleugnung mit ihren praktischen Konsequenzen der wesentliche Inhalt der Klage, so sind es hier nur diese letzteren, die den Dichter im Gebet Trost und Frieden gegenüber der Not seiner selbst und seiner Partei suchen lassen: die heilige Stadt, vom Zwist der Parteien zerfleischt, ist der Schauplatz sittlicher Verworfenheit. Lug und Trug haben die Grundlagen alles sozialen Lebens, wie es sich vornehmlich in Handel und Gericht auf dem Markte abspielt, untergraben; frech erheben Verleumdung und Haß das Haupt und haben bereits bis in die engsten Beziehungen von Mensch zu Mensch, die soziale wie religiöse, ihre zerstörende Wirkung offenbart: der Dichter, selbst der Partei der Frommen angehörig und in ihrem Namen sprechend, sieht seinen besten Freund auf der Seite der Abtrünnigen und Gottvergessenen, die mit den Waffen der Hinterlist und Heuchelei die Vertreter sittlicher und rechtlicher Ordnung und friedlicher Gesinnung zu vernichten streben. Es ist, wie wir sehen werden, das in den Psalmen immer wiederkehrende Bild vom ungleichen und letztlich scheinbar aussichtslosen Kampfe des Prinzips der göttlichen, alle Lebensordnungen bindenden Moral gegen das Prinzip des gottlosen, alle gesetzliche Gebundenheit frech verachtenden Egoismus — der Kampf der Kinder Gottes gegen die Kinder der Welt!

Wir ersehen übrigens schon hieraus aufs deutlichste, wo der Schwerpunkt nicht bloß dieses Prinzipienkampfes zwischen den Frommen und Gottlosen innerhalb der Gemeinde, sondern auch der Frömmigkeit des nachexilischen Judentums überhaupt lag: nicht auf

dem Gebiete des Glaubens, sondern auf dem des praktischen Gottesdienstes, der sozialen Ethik.

Solcher volltönenden Klagen wie 10, 1 ff. u. 55 enthält der Psalter noch mehrere. Jemehr aber in ihnen die einzelnen gegen die רשעים gerichteten Anklagen und Vorwürfe in festem Zusammenhang stehen, um so weniger lassen sie sich, wie das im ersten Abschnitt geschehen konnte, nach den oben aus 10, 1 ff. u. 55 gewonnenen Gesichtspunkten gruppieren. Und nicht zum Schaden der Sache; denn aus solchen, nicht bloß in einigen wenigen Linien angedeuteten, sondern in vollen Farben ausgeführten Bildern und Gemälden läßt sich leichter und schärfer erschließen, was die Gottlosen für die fromme Gemeinde bedeuteten und was an ihnen in besonderem Maße deren Interesse erweckte. Ich stelle deshalb noch zwei von diesen Liedern im Anschluß an obige Dichtungen hier zusammen:

94, 1 ff.

(1) „Gott der Rache, Jahwe, || Gott der Rache, erscheine!
(2) Erhebe dich, Richter der Erde, || vergilt den Übermütigen ihr Thun!
(3) Wie lange sollen die Gottlosen, Jahwe, || wie lange sollen die Gottlosen frohlocken?
(4) Es geifern, reden Vermessenes, || es schwatzen hin und her alle Übelthäter[1]).
(5) Dein Volk Jahwe, zermalmen sie, || und dein Erbe bedrücken sie;
(6) Witwe und Fremdling würgen || und die Waisen ermorden sie,
(7) und denken dann: Jah sieht's nicht || und der Gott Jakobs merkt es nicht!",

vgl. V. 20

„darf sich dir der Richterstuhl des Verderbens gesellen, || der Unheil schafft nach dem Gesetz?" [2]),

und V. 21

„sie rotten sich zusammen wider das Leben des Gerechten || und verurteilen unschuldiges Blut."

Hier zeigt sich zugleich, in welcher Form vornehmlich die oben 10, 8 ff. erwähnte Vergewaltigung der Armen zur Befriedigung der Habgier betrieben wurde, nämlich in jener denkbar gemeinsten der rechtlichen Ächtung, über die schon ein Jesaja seine

1) יתאמרו כל־פעלי־און; so Bäthgen nach 65, 14.

2) יצר עמל עלי־חק; aber auch die Bedeutung „wider das Gesetz" ist nicht unmöglich.

zürnende Stimme erhoben hatte (10, 1 ff. u. ö.), und die sich überall da findet, wo eine oligarchische Minorität die große Menge durch Terrorismus in Schach zu halten gezwungen ist; vgl. auch **26, 10**

„an deren Händen Schandthat klebt || und deren Rechte voll Bestechung ist“,

womit ebenfalls auf systematische Rechtsbeugung den Frommen gegenüber angespielt wird, und auch 109, 31 שפט נפש = capitis damnare.

Ferner **73**, das erhabenste Denkmal altjüdischer Frömmigkeit:

(1) „Ja, gütig gegen Israel ist Gott, || gegen die, die reines Herzens sind!
(2) Doch ich — fast wäre mein Fuß gestrauchelt, || beinahe wären meine Schritte ausgeglitten;
(3) denn ich ereiferte mich über die Prahler, || wenn ich sah, wie es den Gottlosen wohl ergeht!
(4) Ja, sie wissen nichts von Qualen, || gesund und feist ist (אוּלָם?) [1])
(5) das Unglück der Menschen kennen sie nicht, || werden nicht wie andere Menschen geplagt.
(6) Darum ist Hochmut ihr Halsschmuck, || Gewaltthat hüllt sie ein wie ein Gewand.
(7) Aus Fettherzen [2]) stammt ihre Sünde [3]), || ihres Herzens Gebilde wallen über;
(8) sie höhnen und reden in Bosheit, || Bedrückung reden sie von oben herab [4]),
(9) richten gegen den Himmel ihr Maul, || und lassen ihre Zunge sich auf Erden ergehen.
(10) Darum . . . . . || . . . . . [5]).

---

1) אול (Wurzel אול = dick, fett sein) = Leib? -- Zu lesen ist:
כי אין חרצבות לָמוֹ || תָּם ובריא אולם
2) מחלב; zum Ausdruck vgl. oben S. 455 zu 17, 10; 22, 30 und 119, 70.
3) Für יֵצֶר לָמוֹ ist zu lesen עֲוֹנָמוֹ.
4) עשק ממרום ידברו || ימיקו וידברו ברע.
5) Der überlieferte Text
לָכֵן יָשִׁיב [ק" יָשׁוּב] עַמּוֹ הֲלֹם || ומֵי מָלֵא יִמָּצוּ לָמוֹ
ist unverständlich. Vielleicht ist von Verführung durch die Gottlosen die Rede. Unter dieser Voraussetzung vergleicht Bäthgen zum zweiten Gliede den Tropus „die Worte jemandes trinken“ (Pirqê Ab. 1, 4) und „von jemandes

(11) Sie sprechen: wo weiß denn Gott, || und ist denn ein Wissen bei dem Höchsten?
(12) Ja, so sind die Gottlosen, || und in steter Ruhe häufen sie Reichtum auf!"
u. s. f.

Auch hier also dieselben Charaktereigenschaften der רשעים wie in 10 und 55: Hochmut, Gotteslästerung, Übermut und rohe Gewalt, frecher Spott gegen Gott und Menschen gepaart mit dem stolzesten Vertrauen auf ihre äußere Machtstellung und ihren Reichtum und mit dem Pochen darauf, daß sie kein Unglück und Leid je getroffen hat noch treffen wird. Das letztere ist für den Dichter der Ausgangspunkt seiner Klage und auch das Wichtigste: über der Thatsache, daß das wirkliche Leben das alte Dogma von der göttlichen Vergeltung auf Erden mehr als einmal Lügen gestraft hat, hätte auch er beinahe seinen Glauben an Gottes Güte und Gerechtigkeit verloren. Aber er ringt sich durch durch den Zweifel und lernt den Wert jenes vergänglichen irdischen Glückes der Gottlosen für nichts achten gegen den Trost einer unvergänglichen Gemeinschaft des Frommen mit Gott: „die Theodicee des Psalms ist die vollständigste und tiefste, die das Alte Testament hervorgebracht; sie übertrifft auch die des Buches Hiob" (Bäthgen z. St.).

Versuchen wir nunmehr das übrige Material zur Charakteristik der רשעים, das die Psalmen bieten, nach den Gesichtspunkten, die wir aus den eben erörterten Gedichten gewonnen haben, zu gruppieren, so werden die Klagen der frommen Gemeinde über die That- und Gedankensünden der Gottlosen, in denen sich deren allen Gesetzen der Sozialethik Hohn sprechende Weltanschauung äußert, als das Wichtigste und das den Frommen am meisten am Herzen liegende voranzustellen sein. Denn, wie gesagt, es handelt sich in dem Rechtsstreite zwischen den Frommen und Gottlosen immer und vornehmlich um die **praktische**

Wasser trinken" (Jer. Chagigâ I, 1) = „von jemand lernen". — Wellhausen konjiziert

לכן יִשְׁבְּעוּ מִלֵּחֶם
ומי מלא ימצו למו.

Seite der Frömmigkeit, um Erfüllung der **sozialen Gerechtigkeit.**

Hierfür steht uns eine Fülle von Zeugnissen zur Verfügung:

5, 10

„denn in ihrem Munde [1]) ist kein wahres Wort, || ihr Sinnen ist Verderben,
ein offenes Grab ihre Kehle, || mit ihrer Zunge heucheln sie“ [2]).

12, 2 ff.

„Hilf, Jahwe, denn keine Frömmigkeit ist mehr da, || es hat die Ehrlichkeit unter den Menschen aufgehört! [3])
Falschheit redet einer mit dem andern, || mit gleißnerischer Lippe reden sie aus zweierlei Herzen.
Möge Jahwe jede gleißnerische Lippe vernichten, || die Zunge, die Großes redet!
sie, die da denken: „durch unsere Zunge sind wir stark, || unsere Lippen sind mit uns; wer ist Herr über uns?“

36, 4 f.

„was er redet, ist Frevel und Trug, || er hat's aufgegeben, verständig und gut zu handeln.
Frevel ersinnt er auf seinem Lager, || tritt hin auf nicht guten Weg, Böses verabscheut er nicht“.

37, 12 (vgl. V. 1 u. 7)

„der Gottlose sinnt Böses gegen den Gerechten || und fletscht seine Zähne wider ihn“.

50, 19 ff.

„deinen Mund läßt du in Bosheit los, || und deine Zunge flicht Falschheit,
du sitzest da, redest gegen deinen Bruder, || wider den Sohn deiner Mutter stößt du Lästerung aus,

---

1) בְּמִימֹו mit den Versionen, statt בְּפִיהוּ

2) לשונם יחליקון, eig. „sie glätten ihre Zunge“, wie häufig in den Proverbien.

3) Mit Wellhausen (Lagarde) lese ich

הושיעה יהוה כי גמר חָסִד || כי אָפְסוּ אמונים מבני אדם

אמונים ist thatsächlich nur als Abstraktum (= Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit) zu belegen, auch 31, 24 (gegen Siegfried-Stade s. v.).

das thatest du, und ich schwieg dazu: || da meintest du, ich [Gott] sei ganz wie du".

52, 3 ff.

„was rühmst du dich der Bosheit, du Tyrann? || Gottes Gnade währt immerdar!
Verderben sinnt deine Zunge, || wie ein scharfes Scheermesser, du Ränkeschmied.
An Bosheit hast du Gefallen, nicht am Guten, || an Lüge, nicht am Wahrheitreden;
du liebst nur Worte des Verderbens, || eine falsche Zunge!"

64, 3 ff. [1])

„schirme mich vor dem Verein der Bösewichter, || vor dem Lärmen [2]) der Übelthäter,
die wie ein Schwert ihre Zunge schärfen, || ihren Pfeil auflegen — eine bittere Rede,
um im Verborgenen auf den Redlichen zu schießen: || plötzlich schießen sie auf ihn — ohne Scheu.
Sie halten fest am bösen Anschlag, || sagen, sie wollten Fallstricke legen, || denken: „wer wird es sehen?" [3])
Sie denken Verbrechen aus: „wir sind fertig [4]), || ein Gedanke, gut ausgedacht!" || Ja, Herz und Sinn eines jeden sind voll Tücke [5]).

---

1) Der Dichter klagt besonders heftig über Verleumdungen der רשעים; das kann auf Streitigkeiten innerhalb der Gemeinde wie auf äußere Bedrückung gedeutet werden. Vielleicht bezieht sich das Lied auf Ereignisse während der Wirksamkeit Ezras (458 ff.) oder der Restauration der Stadtmauer (445 ff.), sodaß der Sänger innere und äußere Feinde zugleich im Auge hat. Am nächsten scheint mir also Esra 4, 8 ff.; 9, 1 ff.; 10, 1 ff. Neh. 1 zu liegen. Ich ziehe den Psalm wegen dieser Deutung hierher.

2) Die רגשה ist der wüste Lärm der Stimmen in dem סוד מרעים.

3) מי יראה־למו, gleich מי יראה־לו (Hitzig). Andere sehen darin eine oratio obliqua = „wer auf sie (d. h. die Frevler) sehen werde". Vielleicht haben aber der Syrer und Hieron. mit der Lesart לָנוּ recht, denn Bengel-Griesbachs Kanon von der lectio ardua als der bessern ist doch sehr mit Vorsicht zu gebrauchen. Auch Wellhausen konjiziert einfach לָנוּ "מ" ו".

4) Mass. תמנו = תַּמּוֹנוּ?

5) וְלֵב עָקֹב (Bäthgen) für mass. וְלֵב עָמֹק. Vielleicht ist aber Wellhausens Text vorzuziehen:

Ähnlich **101, 2 ff.** wo die fromme Gemeinde im Gegensatz zu den Gottlosen ihr Lebensideal zeichnet:

„ich wandle in Reinheit meines Herzens || in meinem Hause,
nicht richte ich mein Auge || auf schändliche Dinge.
Ein falsches Herz bleibt mir fern, || ich weiß nichts von Bösem.
Wer seinen Bruder heimlich verleumdet, || den verderbe ich,

und V. 7

„In meinem Hause wohnt keiner, || der Trug verübt;
wer Lügen redet, soll nicht bleiben || vor meinen Augen."

Ferner **15, 1 ff.**

„Jahwe, wer wird in deinem Zelte weilen, || darf wohnen auf deinem heiligen Berge?
Wer unsträflich wandelt und Gerechtigkeit übt || und Wahrheit redet in seinem Herzen,
nicht leichtfertig ist mit seiner Zunge, || seinem Nächsten nichts Böses zufügt || und keine Schmach auf seinen Nächsten lädt;

vgl. auch 24, 3 f.; 34, 13 f. und **26, 3 f.**

„ich pflege nicht bei falschen Männern zu sitzen || und komme nicht mit Versteckten zusammen;
ich hasse die Versammlung der Bösewichter || und sitze nicht bei den Gottlosen."

Endlich **109, 2**

„denn gottlosen Mund [1]) und trügerischen Mund thun sie gegen mich auf, || reden mit mir mit Lügenzunge",

120, 2

„Jahwe, errette mich von lügnerischer Lippe, || von falscher Zunge",

140, 2 ff.

„Errette mich, Jahwe, von den bösen Menschen, || vor dem Manne der Frevelthat behüte mich,
die Böses in ihrem Herzen ersinnen, || immerfort Kriege erregen!
Sie schärfen ihre Zunge wie eine Schlange, || Otterngift ist unter ihren Lippen;

יחפשו עולתמו חפש מחפש
וקרב אנוש ולב עמק.

vgl. Jer. 17, 9.

1) Lies פִּי רֶשַׁע, in Parallele zu פִּי מִרְמָה.

vgl. V. 12 „der Mann der Zunge", und **119, 69** „Freche bürden mir Lüge auf", und V. 86

„mit Lüge verfolgt man mich; hilf mir!"

Freilich diese immer wiederkehrenden Klagen über Lug und Trug als die schlimmsten Waffen der רשעים im Kampfe gegen die Frommen sind leider meist so allgemein gehalten, daß es uns nicht möglich ist, des Näheren anzugeben, welcher Art dieses Lügen und Betrügen war, wo es angebracht zu werden pflegte und welche letzten Zwecke damit verfolgt wurden. Und auch die weiteren Klagen der Sänger über die gemeine Gesinnung und Handlungsweise jener Gottlosen vertiefen unsere Kenntnis von den inneren Zuständen der Gemeinde nicht wesentlich. Wir werden aber nicht fehl gehen, wenn wir fast alle diese Vorwürfe über Lug, Trug, Heuchelei, Hinterlist u. s. w. auf den Verkehr der Gottlosen mit den Frommen vornehmlich in Handel und Gericht als den sozialen Lebensmächten, in denen sich die Gemeinde ihrer Selbständigkeit bewußt blieb, beziehen. Denn je mehr beiden Teilen die Möglichkeit politisch freien Handelns genommen war, um so mehr mußte es der Partei der Abtrünnigen darauf ankommen, die Gegner in völliger sozialer Abhängigkeit zu halten und sie durch gesellschaftliche Ächtung und Proletarisierung unschädlich zu machen. So allein ist es auch zu verstehen, daß fast durchgängig die Frommen mit den materiell Unterdrückten, den Armen, die Gottlosen mit den materiell Herrschenden, den Reichen, identifiziert erscheinen. Nur die Lieder aus der griechischen Zeit, zumal aus der Not des syrischen Krieges und der diesem voraufgehenden Jahrzehnte bilden hier vielleicht eine Ausnahme, insofern damals in der That der Gegensatz zwischen den צדיקים und רשעים zu einem politischen sich zuspitzte, vgl. unten zu 69, 9 ff.

Man vergleiche in dieser Beziehung Aussprüche wie die folgenden:

28, 3

„raffe mich nicht hin mit den Gottlosen und den Übelthätern, || die da Frieden reden mit ihren Nächsten und doch Böses im Herzen tragen",

109, 3 ff.

„mit Worten des Hasses umgeben sie mich || und befehden mich ohne Grund.

Für meine Liebe befehden sie mich — || und ich bin ganz Gebet (?).
Ja, sie vergelten [1]) mir Böses für Gutes || und Haß für meine Liebe",

vgl. auch **25, 19**

„sieh an meine Feinde, wie zahlreich sie sind || und wie sie mich mit gewaltthätigem Hasse hassen",

und **34, 22**

„den Gottlosen wird Bosheit töten, || und die den Gerechten hassen, werden büßen müssen".

Ferner **109, 16 ff.**

„weil er nicht daran dachte, Liebe zu üben, || sondern den elenden und armen Mann verfolgte, || den ins Herz getroffenen [2]), um zu morden.
Er liebte den Fluch, so komme er über ihn, || er hatte am Segen keinen Gefallen — so bleib er ihm fern!
Ja, er zog den Fluch an wie sein Hemd — || so dringe er wie Wasser in seinen Leib, || wie Öl in seine Glieder! [3])

120, 6 f.

„lange genug weilt meine Seele || bei dem Friedenshasser:
ich bin ganz Friede, doch kaum rede ich, || so sind sie kampfbereit".

140, 5 f.

„bewahre mich Jahwe, vor den Händen des Gottlosen, || vor dem Mann des Frevels behüte mich, || die darauf sinnen, mir ein Bein zu stellen [4]).
Hochmütige haben mir heimlich eine Schlinge gelegt || und Stricke als Netz ausgespannt, || neben dem (מעגל?) mir Fallen gestellt" [5]).

---

1) Lies mit dem Syrer וַיָּשִׁיבוּ für mass. וַיְשִׁימוּ.

2) Mass. וְנִכְאֲה לֵבָב; die alten Versionen lasen aber wahrscheinlich נָכֵא דַּלֵּבָב, was das Richtige sein wird. נָכֵא msc. zu dem Prov. 15, 13; 17, 22; 18, 14 vorkommenden נְכֵאָה (רוח).

3) Lies וְיִתְבּוֹאֲהוּ — וְיִתְרַחַק — וְתָבֹא wegen "תְּהִי לוֹ וגו" V. 19.

4) לרחות פעמי, LXX (*οἱτινες ἐλογισαντο*) *ὑποσκελισαι τα διαβηματα μου.*

5) Ich gliedere mit Bäthgen (nach Hieron.)

טמנו גאים פח־לי || וחבלים פרשו רשת ||
ליד מעגל מקשים שתו־לי.

141, 4

„laß mein Herz sich nicht neigen zum Bösen, || [Schand]thaten zu begehen in Gottlosigkeit mit Männern, die Übelthäter sind, || und laß mich nicht kosten von ihren Leckerbissen“ [1]),

und V. 9 f.

„bewahre mich vor der Schlinge derer, die mir nachstellen, || und vor den Fallstricken der Übelthäter!
Mögen die Gottlosen in ihre Netze fallen allzumal, || bis daß ich vorübergehe!“

37, 14

„das Schwert ziehen die Gottlosen, spannen ihren Bogen, || um den Elenden und Armen zu erlegen, || zu morden, die gerades Wandels sind“,

und V. 32

„es lauert der Gottlose auf den Gerechten || und sucht ihn zu töten“;

11, 2

„siehe, die Gottlosen spannen den Bogen, || legen den Pfeil auf die Sehne, || um im Dunkel auf die zu schießen, die gerades Herzens sind“,

und **28, 4**

„gieb ihnen nach ihrem Thun und nach der Bosheit ihrer Thaten, || nach dem Werk ihrer Hände gieb ihnen || und vergilt ihnen, was sie gethan“,

vgl. auch 12, 6; 119, 61. 78. 95. 110. 122.

Nur hier und da läßt uns die deutlichere Sprache des Dichters, wie schon in 10 55 und 94 erraten, worin denn die Bosheit und

---

Aber vielleicht ist LXX im Recht, die im zweiten Gliede וחבלים פרשו רשת לִפְעָמַי lesen.

ליד מַנְגָּל? die einfache Bedeutung „Fahrweg“ fügt sich nicht in das Bild, es muß ein terminus technicus des Jagdwesens dahinter stecken. Bäthgen versteht darunter den sogen. Wechsel (des Wildes), was gut paßt.

1) „Die Leckerbissen sind wohl nicht ausschließlich auf Speise und Trank zu beschränken, sondern bezeichnen in weiterem Sinne alle sinnlichen Genüsse des äußern Wohllebens. Das äußere Glück der Frevler kann den Frommen verlocken, es ihnen gleich zu machen, um dieselben Genüsse zu haben wie sie; der Sänger bittet Gott, ihn vor dieser Gefahr zu bewahren“ (Bäthgen z. St.).

überhaupt die Thatſünden der Gottloſen im engeren Sinne beſtehen, vgl. **37, 21**

„der Gottloſe borgt und bezahlt nicht“,

50, 18

„wenn du einen Dieb ſiehſt, ſo läufſt du mit ihm [1]) || und mit Ehebrechern hältſt du Gemeinſchaft“,

und auch die Vorwürfe über den (gewiß nicht rechtmäßig erworbenen) Reichtum der Gottloſen, 49, 7 und 13 f.; 52, 9; 73, 12, ferner Ausſprüche wie **36, 12**

„laß nicht den Fuß der Hoffahrt über mich kommen || und nicht die Hand der Gottloſen mich austreiben“,

37, 35

„Ich ſah einen Gottloſen trotzend (?) || und ſich ſpreizend wie die Ceder des Libanon“ [2]),

101, 5

„wer hochmütigen Blickes und aufgeblaſenen Herzens iſt, || den kann ich nicht ertragen“,

vgl. 39, 9 („Spott des Thoren“), 119, 51 („Freche verſpotten mich gar ſehr“) und V. 42 (חֹרְפִי), beſonders aber **69, 9 ff.**

„Entfremdet bin ich meinen Brüdern, || Ein Fremder meiner Mutter Söhnen;
Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt, || Und die Schmähungen derer, die dich ſchmähen, ſind auf mich gefallen.
Ja, ich kaſteite mit Faſten meine Seele [3]), || Und es ward mir Schmach daraus;
Ich machte den Sack zu meinem Kleide — || Auch ſo ward ich ihnen zum Spottlied!
Es ſchwatzen von mir, die im Thore ſitzen, || Und das Harfenſpiel der Zecher“ [4]),

u. ſ. f.

vgl. auch V. 22

„Sie gaben mir Galle zur Speiſe || Und in meinem Durſt tränkten ſie mich mit Eſſig“ [5]).

---

1) Lies mit LXX Syr. Targ. וַתִּרֵץ für maſſ. וַתָּרֶץ

2) Lies mit LXX כְּאֶרֶז דַּהֲלָבְנוֹן für maſſ. כאזרח רענן. Doch vgl. Wellhauſen z. St.

3) Lies mit Olshauſen בצום נפשי וְאֶעֱנֶה, was mehr als alle anderen Konjekturen einen befriedigenden Sinn giebt.

4) „Am Thor verſammelte man ſich, um Neuigkeiten zu hören und zu erzählen. Dort giebt man ſeiner Schadenfreude über das Unglück des Sängers Ausdruck“ (Bäthgen z. St.).

5) Bildlich zu verſtehen, vgl. den Nachweis bei Bäthgen.

Hier ist, wie aus dem Zusammenhang des Liedes klar wird, von dem frechen Gebahren der Partei der Abtrünnigen zur Zeit des Makkabäeraufstandes die Rede [1]): mit Hohn und Spott und giftigen Reden verfolgen diese die schon von den heidnischen Gegnern bis aufs Blut bekämpfte Partei der Frommen (vgl. V. 27), so daß selbst die heiligsten Bande der Familie und Verwandtschaft nicht unangetastet bleiben.

Was endlich die Äußerungen der Psalmendichter über die religiösen Versündigungen der Gottlosen im engeren Sinne betrifft, wie wir sie vor allem als theoretischen Atheismus und Gotteslästerung als hervorstechendes Merkmal in dem zu Anfang besprochenen Ps. 10 fanden, so haben wir auch hier, wie im Abschnitt 1 (s. o. S. 465 f.), deren verhältnismäßig sehr wenige zu verzeichnen — ein weiterer Beweis für die schon oben angedeutete Thatsache, daß der Gegensatz zwischen Fromm und Gottlos innerhalb der jüdischen Gemeinde sich wesentlich auf dem Gebiete der Ethik, und zwar vorzüglich der sozialen Ethik, nicht auf dem des Dogmas abspielte, vgl. außer dem oben bei 10, 94 und 73 bemerkten folgende Stellen: **3, 2 f.**

„Jahwe, wie sind meiner Bedränger so viele! || viele sind's, die sich wider mich erheben.
Viele sind's, die zu mir sagen: || für ihn giebt's keine Hilfe bei Gott!",

14, 1 f. (vgl. 53):

„Es dachte der Thor bei sich: es giebt keinen Gott! || Verderbt, abscheulich war ihr Thun, || keiner, der Gutes that!
Jahwe blickte vom Himmel herab auf die Menschenkinder, || um zu sehen, ob ein Verständiger da sei, || einer, der nach Gott fragt:
Alles war abgewichen, allesamt waren sie entartet, || keiner, der Gutes that — auch nicht ein einziger!" —

ein klassisches Beispiel für die durch und durch praktische Art dieser jüdischen Frömmigkeit, für die die Leugnung Gottes nur in den

---

1) Die alte Deutung des Psalms auf den syrischen Religionskrieg ist, wie allein schon V. 9 f. beweist, die einzig mögliche. Nur damals haben sich Jude und Jude als נכרי gegenübergestanden.

praktisch-sittlichen Konsequenzen Realität hat, vgl. die Paraphrase des Targum zu V. 1 ליח שולטנא דאלהא בארעא und Bäthgen z. St. „beide (sc. die impietas und improbitas) werden auch im Psalm hervorgehoben und zwar so, daß die improbitas als Ergebnis der impietas erscheint"; vgl. auch V. 4

„haben's nicht erfahren alle Übelthäter, || die mein Volk fraßen,
das der Krieg schon gefressen (?)[1]), || die nach Jahwe nicht fragten?

Ferner **36, 2**

„Ein Orakel der Sünde ergeht an den Gottlosen drinnen in seinem
Herzen: || es giebt keinen Schrecken Gottes vor seinen Augen"[2]),

28, 5

„denn sie achten nicht auf Jahwes Thun[3]) || und auf das Werk
seiner Hände",

139, 21

„soll ich nicht hassen, die dich hassen, Jahwe, || und Abscheu haben
vor deinen Widersachern?"[4]),

vgl. 25, 3 יבשו הבוגדים ריקם = „die abtrünnig wurden ohne Ursache"[5]), und **50, 22**

„Merkt dies, die ihr Gott vergessen habt, || damit ich nicht zerreiße
ohne Rettung."

Und je mehr wir endlich da, wo es sich um spezifisch religiöse Verfehlungen von Gliedern der jüdischen Gemeinde handelt, erwarten dürfen, die Anklagen gegen sie auf Mißachtung und Nichtbefolgung des Gesetzes Moses gestellt zu sehen, um so mehr müssen wir

---

1) Für mass. אָכְלוּ לֶחֶם lieſt Bäthgen אֲכָלוֹ לֶחֶם, Wellhauſen (nach LXX *βρωσει ἀρτου*) אֲכוֹל לֶחֶם. Non liquet!

2) Lies נאם־פשע לרשע בקרב לִבּוֹ וגו׳; zum Gedanken vgl. 14, 1 f. und Bäthgen z. St.

3) Lies פְּעֻלַּת ה׳ resp. פְּעֻלַּת ה׳.

4) Lies בְּתִקּוֹמְמֶיךָ statt des ſinnloſen בְּמִתְקוֹמְמֶיךָ

5) Bäthgen überſetzt ריקם unter Verweiſung auf Pſ. 2, 1 und 2 Sam. 1, 22 mit „ohne Erfolg". Aber יהגו־ריק heißt nicht „ſie reden ohne Erfolg", ſondern „ſie reden Worte ohne Inhalt", und Sauls Schwert kommt nicht „ohne Erfolg" heim, ſondern „ohne Beſitz, Beute". ריקם = „ohne Erfolg" läßt ſich nirgends belegen. Der Einwand aber, es gebe keinen „begründeten Abfall von Jahwe", vergewaltigt die Worte des Dichters.

erstaunt sein, nicht nur für die namentliche Erwähnung dieses „Gesetzes" verhältnismäßig die geringste Zahl von Zeugnissen dem kanonischen Psalter entnehmen zu können (nämlich außer 50, 16f. nur eine Reihe von Aussprüchen in 119, jenem „Vademecum für israelitische Jünglinge" [Bäthgen], das in der Verherrlichung des väterlichen Gesetzes einzig unter den Psalmen dasteht), sondern auch für dieses selbst, sofern darunter die Summe kultischer und ritueller Bestimmungen zu verstehen ist, keinen einzigen Beleg zu finden [1]). Sehen wir nämlich diese beiden Dichtungen, 50 und 119, näher daraufhin an, was eigentlich mit dem „Gesetze" u. s. w. gemeint sei, so zeigt der Zusammenhang, daß es sich auch hier lediglich um die sittlichen Vorschriften der Thora, also um die praktische Frömmigkeit, nicht um die Doktrin von der „Heiligkeit" handelt, **50, 16 f.**

„zum Frevler aber spricht Gott: was hast du meine Satzungen aufzuzählen || und nimmst meinen Bund in deinen Mund?
Du, der du Zurechtweisung hasseſt || und meine Worte hinter dich wirfst!",

119, 21

„du bedrohst die verfluchten Übermütigen, || die von deinem Gesetze abweichen".

V. 53

„Glühender Zorn hat mich ergriffen wegen der Gottlosen, || die dein Gesetz verlassen."

V. 85

„Freche graben mir Gruben, || die nicht nach deinem Gesetze leben."

V. 118

„du verwirfst alle, die von deinem Gesetze abirren! || ja, umsonst ist ihre List."

V. 126

„Zeit ist's für Jahwe zu handeln, || denn sie haben dein Gesetz gebrochen."

---

1) Die Fundamente der Theokratie, Sabbath und Beschneidung, werden in den Psalmen mit Namen nirgends erwähnt.

V. 139

„Mich verzehrt mein Eifer, || weil meine Dränger deine Worte vergessen."

V. 150

„es nahen Menschen, die mich mit bösem Anschlag verfolgen [1]), || sich von deinem Gesetze fernhalten."

V. 155

„fern von den Gottlosen ist das Heil, || denn nach deinen Satzungen fragen sie nicht."

V. 158

„ich sehe die Treulosen (בֹּגְדִים) und empfinde Abscheu, || sie, die dein Wort nicht beachten",

vgl. auch V. 113

סֵעֲפִים שנאתי (= die Skeptiker) und als Kommentar dazu 125, 5.

---

1) Lies mit LXX Syr. Hier. לְדַפַּי זמה für לדפֵי ז״.

2.

Die wahre Bedeutung der Glaubensrechtfertigung.

Von

Zitzlaff, Superintendent in Fehrbellin.

Der innerste Kern des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, das sogen. Materialprinzip des lutherischen Protestantismus, ist die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Auf dieser Lehre ruht das ganze evangelische Bekenntnis, von ihm aus empfangen alle einzelnen Bestimmungen desselben ihr Licht und ihren Wert. Das tritt sofort bei dem Grundbekenntnis der evangelischen Kirche, der Augsburgischen Konfession, an den Tag. Denn der Artikel 4 derselben von der Rechtfertigung oder der Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben ist „der beherrschende Mittelpunkt derselben", wie Plitt in Herzogs Real-Encyklopädie unter „Augsburgisches Bekenntnis" mit Recht sagt. In gleicher Weise bekennt Luther in den Schmalkaldischen Artikeln von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Jesum Christum: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will. Denn es ist kein anderer Name den Menschen gegeben, dadurch wir können selig werden, spricht Petrus Apg. 4 (12), und durch seine Wunden sind wir geheilet, Jes. 53 (5)." Ebenso heißt es Form. conc. Ps. II, c. III, 6: „Hic articulus de iustitia fidei praecipuus est (ut Apologia loquitur) in tota doctrina christiana, sine quo conscientiae perturbatae nullam veram et firmam consolationem habere aut divitias gratiae Christi recte agnoscere possunt. Id D. Lutherus suo etiam testimonio confirmavit, cum inquit: si unicus hic articulus sincerus permanserit, etiam christiana ecclesia sincera, concors et sine omnibus sectis permanet; sin vero corrumpitur, im-

possibile est, ut uni errori aut fanatico spiritui recte obviam iri possit.“ Und wie alle ſymboliſchen Schriften, ſo haben auch alle Dogmatiker der evangeliſch-lutheriſchen Kirche von Melanchthon ab (Loci com. VIII) bis in die Gegenwart dieſes ſogen. Material-princip entſchieden feſtgehalten und vor allem der römiſchen Kirche, aber auch den Sekten gegenüber als den articulus praecipuus et fundamentalis betont.

Aber hier erhebt ſich eine wichtige Frage, nämlich die: iſt in und mit der Rechtfertigung in den Gläubigen ſelbſt ſchon eine innere, ſittliche Veränderung eingetreten, oder iſt die Rechtfertigung zunächſt und an ſich nur ein Akt, der in Gottes Urteil vor ſich geht und dem die Erneuerung des Menſchen erſt folgt — oder, wenn auch die ſittliche Erneuerung als das die Rechtfertigung begleitende und zugleich mit ihr Vorhandene iſt, muß man doch bei der Lehre von der Rechtfertigung davon ſchweigen, um nicht die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit zu trüben? — Das erſtere wird vielfach als Lehre der römiſchen Kirche angeſehen. Aber mit Unrecht. Denn nach ihr iſt nicht bloß in und mit der Rechtfertigung eine innere ſittliche Erneuerung des Menſchen eingetreten, ſondern ſie lehrt, daß dieſe ſittliche Erneuerung — allerdings unter Beihilfe der gratia — von dem Menſchen ſelbſt herſtamme, alſo zuletzt ebenſo die Rechtfertigung, wie die Heiligung des Menſchen eigen Werk ſei. So beſchreibt Trid. conc. Sess. VI de iustific. c. 7 die iustitia als kommend aus der iustitia dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos fecit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam spiritus sanctus partitur singulis, prout vult et secundum propriam cniusque dispositionem et cooperationem.“ Nach der römiſchen Lehre wird alſo die Rechtfertigung mit der Heiligung nicht bloß identifiziert, ſondern auch beides von dem Verdienſte des Menſchen (von ſeiner cooperatio) abhängig gemacht, wie es auch l. c. heißt: „Iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.“ Die iustificatio

in diesem Sinne kommt zustande dadurch, daß denen, welche sich das meritum de congruo durch ihr entgegenkommendes Verhalten zur gratia praeveniens erwarben, zum Lohne die gratia inhabitans verliehen wird, d. h. daß ihnen infunditur iustitiae et caritatis habitus vel novitas sive iustitia inhaerens, per quam legem observant, so daß sie sich nun ein meritum de condigno erwerben können, wodurch sie sich die Seligkeit verdienen. So heißt es conc. Trid. l. c. „Quamquam nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Dom. Nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum. Nach der römischen Lehre besteht also die iustificatio darin, daß iustitiae et caritatis habitus oder die sittliche Vollkommenheit Christi selbst, die ihm inhärierende Gerechtigkeit den Einzelnen eingeflößt wird, so daß er nun in seinem Wandel die Gerechtigkeit Christi erweiset, allerdings eine verschieden abgestufte bei den Einzelnen uniuscuiusque suam secundum mensuram — secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.

Dem gegenüber betonen die evangelischen Bekenntnisse, daß die Rechtfertigung des Sünders ein reiner Gnadenakt Gottes um Christi willen ist, und daß sie daher allein dem Gläubigen zuteil werden könne (sola fide iustificamur) und der Sünder dabei gar kein Verdienst habe — sine operibus —, und die lutherischen Dogmatiker sind nach dem Vorgange der Konkordienformel, um im Gegensatz gegen die Werkgerechtigkeit der römischen Lehre die Rechtfertigung des Sünders als einen reinen Gnadenakt seitens Gottes zu sichern, dazu fortgeschritten, daß sie lehren, die Rechtfertigung durch den Glauben müsse im forensischen Sinne verstanden werden, als der Akt, durch welchen der richtende Gott das Strafurteil, welches über den Menschen um seiner Sünde willen verhängt ist, aufhebt, ihn von seiner Schuld und Strafe los und ihm das Verdienst Christi zuspricht — ein Akt, der in Gott, nicht im Menschen vor-

geht, eine Änderung der göttlichen Anschauung und des göttlichen Urteils, nicht eine Wesensänderung im Menschen, wie Hollaz sagt: Quae actio, cum sit extra hominem in deo, non potest hominem intrinsece mutare. Sicut igitur debitor, pro quo alius debitum dissolvit, ut liber a debito censeatur, non intrinsece sed extrinsece, ratione status mutatur: ita peccator, qui ob satisfactionem Christi, vera fide applicatam, a peccatis liber reputatur et pronuntiatur, non mutatur intrinsece sed extrinsece, ratione melioris status (Heinrich Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1893, S. 310). Diese Rechtfertigung, d. h. die richterliche Gerechtigkeitserklärung seitens Gottes über den Sünder, dadurch ihm die Sünde vergeben und das Verdienst Christi angerechnet wird, empfängt der Sünder wegen der satisfactio Christi, so er sie im wahren Glauben ergreift — oder sola fide iustificamur, nämlich in dem Sinne, daß durch den Glauben das Verdienst Christi, die rechtfertigende Gnade u. s. w. hingenommen werden muß — aber durchaus nicht so, als ob in dem Glauben irgendetwas Verdienstliches, eine die Rechtfertigung wirkende Ursache liege. Ap. conf. IV, 53: „Quoties de fide iustificante loquimur, sciendum est, haec tria obiecta concurrere: promissionem et quidem gratuitam et merita Christi tanquam pretium et propitiationem. Promissio accipitur fide, gratuitum excludit nostra merita et significat tantum, per misericordiam offerri beneficium Christi, merita sunt pretium, quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis nostris.“ — Form. conc. Ps. II. c. III, 13: „Fides non propterea iustificat, quod ipsa tam bonum opus tamque praeclara virtus sit, sed quia in promissione evangelii meritum Christi apprehendit et amplectitur.“

Durch das sola fide iustificamur soll aber keineswegs ausgedrückt sein, daß die fides allein bleiben und ohne Erneuerung des ganzen Lebens sein könnte. Form. conc. Ps. II, c. III, 36: Hoc enim modo (sc. cum docemus, sola fide coram deo iustificamur et salvamur) opera nostra excluduntur, non quidem ea ratione, quasi vera fides possit existere sine contritione aut quasi bona opera non necessario fidem veram

(tamquam certissimi fructus) sequantur aut quasi credentes in Christum non debeant bene operari: sed ab articulo iustificationis coram deo bona opera excludantur, ne negotio iustificationis peccatoris coram Deo, quasi ad eam rem necessaria, pertinentia et requisita, inserantur et admisceantur. Oder wie Quenſtedt bei der näheren Beſtimmung des sola fide iustificamur klar ſich ausdrückt: „Distinguendum inter fidem consideratam respectu ipsius iustificationis et tum sola est instrumentum apprehendens Christi merita solaque iustificat et spectatam in persona iustificati sive post iustificationem et hoc modo numquam est sola sed semper reliquis virtutibus stipata, imo earum omnium est radix et initium.“ Und „distinguendum inter fidem solam et solitariam. Sola iustificat h. e. est unicum illud organon, quo Christi iustitiam apprehendimus nobisque applicamur, sed numquam sola existit sive solitaria est h. e. a reliquis virtutibus seiuncta et separata, siquidem vera fides semper est viva, non mortua, adeoque sibi praesentia habet opera bona tamquam proprium effectum.“

Was Luther und die Reformatoren bewog, die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit zum Mittelpunkt und zur Grundlage der geſamten Heilslehre zu machen, und was die evangeliſche Kirche veranlaßte, an dieſer Lehre von der Glaubensgerechtigkeit auf das zäheſte feſtzuhalten und ſie allen Anfeindungen gegenüber beſonders ſeitens der römiſchen Kirche, deren Lehre ſich im Tridentinum zum geraden Gegenſatz der evangeliſchen Lehre verdichtet hat, und auch allen Abſchwächungen gegenüber, die ſie je und je von einzelnen Dogmatikern erfuhr, auf das entſchiedenſte zu verteidigen und auf das genaueſte auszugeſtalten: das war das unmittelbar praktiſche Heilsintereſſe. Denn auf die Frage: „Wie kann ich Vergebung der Sünden empfangen? Wie kann ich Gnade vor Gott, Frieden mit Gott erlangen? Wie kann ich des Heils, des Lebens und der Seligkeit gewiß werden?“ giebt es nur eine befriedigende Antwort: „Aus Gnaden — um Chriſti willen — allein durch den Glauben.“ Das hebt ſchon Melanchthon in loc. comm. VIII, im Jahre 1559, C. R. XXI, P. 753 de voca-

bulo gratiae hervor. „Quia plurimum refert hanc exclusivam (dari reconciliationem propter filium Dei Mediatorem, non propter nostram dignitatem, non propter nostra merita, non propter nostras virtutes aut facta) recte intelligi, exponam quatuor causas, propter quas eam retineri et defendi necesse est. Prima est, ut debitus honos Christo tribuatur, secunda, ut conscientia certam et firmam consolationem retineat (Si haec exclusiva ignoretur, confirmatur dubitatio, videlicet si existimes non remitti peccata, nisi cum satis dignam contritionem aut dilectionem habebis, haerebit dubitatio, quae alias contemptum Dei, alias odium et desperationem parit), tertia, ut vera invocatio praestari possit, quarta ut conspiciatur discrimen legis et evangelii.“ Übrigens fügt Melanchthon hinzu, um allen falschen Folgerungen von vornherein zu begegnen: „Exposui quantum referat exclusivam retineri, sed videndum est etiam, ut recte intelligatur; nämlich cum dicit Paulus: „gratis, fide, propter Christum consequimur remissionem“, non hoc vult non existere contritionem in his, qui convertantur, aut non sequi ceteras virtutes; imo vult haec adesse; sed excludit conditionem meriti seu dignitatis nostrae, negat contritionem et nostras virtutes causas esse reconciliationis et testatur causam esse meritum Christi mediatoris etc. Dieses praktisch-religiöse Heilsinteresse ist auch der rote Faden, welcher durch die Apologie hindurchgeht, wie wir unten sehen werden.

Daß aber Luther allein durch den Glauben an Christum aus der Sündennot und Angst zum Frieden kam und der Vergebung seiner Sünden, der Gnade Gottes, des Lebens und der Seligkeit gewiß wurde, und daß er darum auch allen andern verzagenden und heilsbegierigen Sündern diesen Weg der Glaubensgerechtigkeit als den einen gewissen und köstlichen anpries, um den armen, blöden und erschrockenen Gewissen Trost zu bringen — das bezeugt sein ganzes Leben und alle seine Schriften, seitdem er zum Verständnis des Wortes gekommen war: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben.“ „Da“ — so sagt er selbst — „ward ich fröhlich; da that sich die ganze heilige Schrift, ja der Himmel selbst mir auf.“

Dasselbe praktisch-religiöse Heilsinteresse wird bei der Lehre von der Rechtfertigung in allen symbolischen Büchern und von allen Dogmatikern mehr oder minder in den Vordergrund gestellt, z. B. Chemnitz, Exam. VIII de iustificat.: „Haec est principalis quaestio, hic status, hoc κρινόμενον: quid scil. id sit, propter quod Deus hominem peccatorem in gratiam recipiat, quid iudicio dei opponi debeat et possit, ne iuxta rigidam legis sententiam damnemur, quid fides apprehendere et afferre, quo niti debeat, quando cum deo vult agere, ut accipiat remissionem peccatorum, quid interveniat, propter quod Deus peccatori reddatur placatus et propitius, quid conscientia statuere debeat, illud esse, propter quod donetur nobis adoptio, in quo tuto collocari possit fiducia ut acceptemur ad vitam aeternam etc. An illud sit satisfactio, obedientia et meritum filii Dei mediatoris, an vero inchoata in nobis novitas, dilectio et reliquae virtutes in nobis." S. Schmid a. a. O. S. 317.

Die Antwort der evangelisch-lutherischen Kirche ist ein entschiedenes Bekenntnis zu dem ersteren: satisfactio, obedientia et meritum filii dei mediatoris, und das sola fide wird gelehrt, um das unmittelbare religiöse und Heilsinteresse zu sichern, indem nur die Glaubensgerechtigkeit Christo die Ehre giebt, die ihm gebührt — gegenüber den Römischen, welche ihm die Ehre rauben, indem sie ihren Leistungen zuschreiben, was nur Christo zugeschrieben werden darf — und die angefochtenen Gewissen tröstet durch die vergebende Gnade Gottes, die in Christo sicher uns verbürgt ist — gegenüber den Römischen, welche die Rechtfertigung von den Werken abhängig machen, die doch immer irgendwie befleckt oder unvollkommen sind, und mit welchen niemand vor Gott bestehen kann —, wie Luther bekennt: „Das ist unsere Grundfeste: Das Evangelium heißt uns ansehen nicht unsere guten Werke und Vollkommenheit, sondern Gott selbst, der die Verheißung thut; item Christum, der da ausgerichtet, was verheißen war. Da kann ich der Sache nicht ungewiß sein, ich wollte denn Gott verleugnen." Daher lehrt die evangelische Kirche, daß der Gläubige unmittelbar mit der Glaubensgerechtigkeit auch die Heilsgewißheit

hat; während die römische Kirche — ihrer Lehre von Werkgerechtigkeit entsprechend (denn wo die Gnade auf unser eigen Verdienst gegründet ist, weiß niemand, ob dieses Verdienst zureiche) — die Heilsgewißheit leugnet, ja als seelenverderblich verwirft. Cf. Trid. sess. VI, c. 9.

Aus diesem unmittelbar religiösen und praktischen Heilsinteresse muß auch an der Lehre der evangelischen Kirche, daß der Mensch aus Gnaden ohne Verdienst durch Glauben, nicht durch Werke vor Gott gerecht werde, unter allen Umständen festgehalten werden. Sobald die Rechtfertigung des Sünders irgendwie von seinem Verdienst abhängig gemacht oder auch nur seinem Glauben selbst irgendwie etwas Verdienstliches beigemengt wird, muß sie selbst unsicher werden, und die angefochtenen Gewissen hätten keinen Trost, und Christo würde die Ehre, die ihm zukommt, daß er allein uns selig machen kann, geraubt.

Aber ob auch dieser Grund der evangelischen Kirche und der evangelischen Heilsgewißheit unangetastet bleiben muß, so scheint mir doch die Formulierung der Lehre von der Glaubensgewißheit, wie sie sich in der Formula Concordiae und den ihr folgenden Dogmatiken findet, daß nämlich die iustificatio ein actus forensis und daß eben diese Bestimmung der iustificatio als eines actus forensis das Charakteristische der evangelischen Rechtfertigungslehre sei, wonach iustificare bezeichnet iustum pronuntiare, während es nach der katholischen Lehre bezeichnet iustum efficere — diese Formulierung, welche die Rechtfertigung bezeichnet als einen Akt der göttlichen Anschauung und des göttlichen Urteils, der nicht im Menschen, sondern in Gott vorgeht, wie Hollaz sagt: Quae actio, cum sit extra hominem, non potest hominem intrinsece mutare — diese Formulierung scheint mir weder in sich selbst haltbar und einheitlich und mit dem Begriff des Glaubens vereinbar zu sein, noch der Lehre der Reformatoren und der heiligen Schrift zu entsprechen.

Denn wenn die iustificatio eine actio extra hominem in deo wäre, welcher den Menschen intrinsece nicht ändern kann, sowie ein Schuldner, für welchen ein anderer die Schuld bezahlt, nicht innerlich, sondern äußerlich ratione status mutatur, s. Hollaz

oben — oder wenn in der iustificatio dem Sünder die Gerechtigkeit Christi als eine fremde (aliena) zugerechnet, imputiert und er um dieser fremden Gerechtigkeit willen als gerecht vor dem göttlichen Richterstuhl geschätzt und beurteilt würde, nicht anders als ob jene Gerechtigkeit Christi von ihm selbst geleistet wäre, ob er doch gleich nicht gerecht und in seinem Wesen nicht verändert ist (Quenstedt: Forma imputationis (justitiae Christi) consistit in gratiosa Dei aestimatione, qua peccator recipiscens ob alienam h. e. Christi perfectissimam obedientiam fide apprehensam κατ' ἐπιείκειαν evangelicam, coram tribunali divino iustus reputatur, haud secus ac si ab ipsomet homine illa praestita esset) — Schmid a. a. O. S. 312 —, so wäre nicht bloß der Vorwurf zur Hand und, wie mir scheint, auch berechtigt, daß diese wichtigste Frage, auf deren richtiger Beantwortung das ganze Gebäude der evangelischen Heilslehre ruht, in einer ganz äußerlichen Weise aufgefaßt und nach äußerlichen Analogieen entschieden wird, sondern der Einwand der römischen Kirche könnte auch kaum überzeugend abgewiesen werden, als sei eine solche imputierte Gerechtigkeit eine bloß putative, als werde der Mensch nur im Glauben, nicht in der That, gleichsam nur doketisch, nicht reell gerechtfertigt. Ein katholischer Theologe nannte in seinem zur Verteidigung der Tridentinischen Dekrete geschriebenen Werke (1564, s. Baur, Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus. Tübingen 1836, S. 255 f.) die iustitia Christi mediatoris, sofern sie durch den Glauben uns zugerechnet wird, eine commentitia, adumbrata und fictitia. Bellarmin führte diesen Einwand noch weiter aus: „Si quis enim aethiopem candida veste indueret, non recte diceret, hic aethiops est albus, sed contra recte diceret, hic aethiops est niger, quoniam magis pertinet ad eum propria et inhaerens nigredo quam ille ascititius candor externus. Sic igitur, si hominem vere impium et iniustum per inhaerentem iniustitiam induas per apprehensionem et cogitationem iustitia Christi, non recte pronunciabis eum iustum, sed impium et iniustum iustissime nominabis. Und denselben Einwand erhebt Möhler (Symbolik, S. 139): „Es wird (nach der evangelischen Lehre) von Gott versichert, daß er die

Sünden der Gläubigen vor ſeinen Augen verberge oder dieſe als gerecht anſchaue, obſchon ſie es nicht ſeien. Nun iſt es wohl gewiß ſehr ſchwer zu begreifen, wie es doch Gott auch angehen möge, daß er ſich ſelbſt etwas verbergen oder wie er irgendetwas anders anſchauen könne, als es in ſich ſelbſt iſt, alſo wie ein wirklicher Ungerechter als gerecht ins göttliche Bewußtſein könne aufgenommen werden." Hiergegen wird ſich von der Auffaſſung der iustificatio als einer actio extra hominem in deo, als einer imputatio einer alienae iustitiae etwas wirklich Widerlegendes kaum ſagen laſſen; jedenfalls genügt das von jener Auffaſſung aus dagegen Geſagte nicht.

Chemnitz in ſ. Examen ſ. Baur a. a. O. erwidert: „Quid vero haec argumenta aliud ostendunt, quam Pontificios in doctrina iustificationis, relicta evangelii luce, quaerere sententiam, quae conformis et consentanea sit philosophicis opinionibus aut certe legalibus sententiis de iustitia? Evangelium vero pronuntiat, esse sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum huius seculi cognovit ſ. 1 Kor. 2, 7. 8. Ideo, cum habeamus sententiae nostrae in scriptura certa et firma fundamenta, non est curandum, etiam si incurrat in absurditatem philosophicam." Was heißt das aber anders, als dieſe unbequeme Frage durch den Hinweis auf das Wort Gottes kurzer Hand abthun? — Brenz erweiſt die Realität der Imputatio im Hinblick auf den obigen Einwand der römiſchen Lehre alſo: „Dicitur imputatio, non quasi sit otiosa vel imaginaria aut fundamento et fructu carens relatio meriti alieni ad alium, sed quod sit actus intellectus et voluntatis eius qui iudicium exercet; quo iudicat meritum alienum, quod vice alterius praestitum et ab eo, pro quo praestitum fuit, fide apprehensum est, posse salva iustitia acceptari, quasi illius proprium meritum esset et vult illud hoc modo acceptare, quasi ille hoc, quidquid est, de suo praestitisset. Quem λογισμὸν Paulus ipse tradit (Röm. 4, 3—6)", ſ. Schmid a. a. O. S. 314. Aber daß durch dieſen Hinweis auf den Willen Gottes jener Einwand der römiſchen Kirche nicht im geringſten widerlegt iſt (denn der geht ja eben dahin, daß Gott ſolches

nicht wollen kann, weil es gegen die Wahrheit ist), liegt zu Tage. Dasselbe gilt von dem, was Quenstedt hierzu sagt. Er nimmt die imputatio als einen actus realis als feststehend an — was doch gerade bestritten wird — und folgert, daß, weil Gott diese imputatio vollzieht, die imputata iustitia auch eine reale sein müsse. „Realissima ergo est haec imputatio, sive spectes ipsam iustitiam, quae imputatur, sive actum imputandi. Verissima et realissima est ipsa Christi iustitia seu obedientia in agendo et patiendo consistens, quae nobis imputatur, quippe quae menti et voluntati divinae in lege expressae exacte respondet. Realis quoque est actus imputandi sive ipsa imputatio, quia mensura eius infallibilis est Dei intellectus. Unde non potest deus iustum reputare et aestimare eum, cui non vera iustitia est appropriata, neque a voluntate divina, omnis bonitatis norma, proficisci potest imaginariae vel fictitiae aestimationis seu iustitiae approbatio. Vere itaque iusti sunt, quibus iustitia Christi imputatur, licet non inhaesive sive per inhaerentiam sed imputative et per extrinsecam saltem denominationem tales sint, nam etiam ab eo, quod extrinsecum est, vera potest fieri denominatio. Inanis itaque quaestio est, an propter illam imputationem revera iusti simus an tantum iusti censeamur? Dei enim iudicium est secundum veritatem. Proinde, qui in iudicio Dei iustus esse censetur, ille revera iustus est.“ S. Schmid a. a. O. S. 314.

Gegen die iustificatio als eine actio extra hominem in deo, wodurch dem gläubigen Sünder die iustitia Christi imputiert und er von Gott als iustus aestimatur und pronuntiatur, während er in der That ein iniustus ist, sind auch innerhalb der evangelischen Kirche von positiv gläubigen Dogmatikern je und je die ernstesten Bedenken erhoben und neue Wege eingeschlagen worden, um bei strenger Festhaltung der Glaubensgerechtigkeit (des sola fide iustificamur) diese Anstöße, als wäre die iustificatio nur eine imputierte und damit putativa und imaginaria, zu vermeiden und zugleich die Lehre von der Rechtfertigung einheitlicher zu gestalten als den Grund, auf welchem das neue Leben ruht, und den

Quell, aus welchem es fließt. Am klarsten tritt solches bei Osiander hervor. Er sagt (Disput. de iust. Th. 3. 4.): Iustificare propria et primaria institutione significat ex impio iustum facere h. e. mortuum ad vitam revocare. Glacie frigidiora docent, nos tantum propter remissionem peccatorum reputari iustos et non etiam propter iustitiam Christi per fidem in nobis habitantis. Non enim tam iniquus deus est, ut eum pro iusto habeat, in quo verae iustitiae prorsus nihil est" (Th. 73. 74). Nun hat zwar Heberle (Theol. Studd. u. Kritik., 1844, Heft 2) sehr lichtvoll nachgewiesen, daß Osiander seine Rechtfertigungslehre, nach welcher „nur die uns einwohnende Gerechtigkeit Christi uns vor Gott gerecht macht" im wesentlichen schon im Jahre 1524 ausgesprochen, und weiter, daß seine Rechtfertigungslehre sich aus seiner Trinitäts-, besonders seiner Logoslehre entwickelt hat; aber er giebt auch ohne Bedenken zu, daß Osiander zu der „nachdrücklichen Hervorhebung des Positiven in der Rechtfertigung" — „der wesentlichen Gerechtigkeit Christi in uns" — von außen her veranlaßt ist. Denn in Nürnberg hatten damals Vertreter der anabaptistischen Richtung ihr Wesen, und diese erhoben gegen die lutherischen Lehrsätze von der satisfactio Christi vicaria und dem allein rechtfertigenden Glauben den Vorwurf, daß sie von sittlich nachteiligem Einfluß auf die Christenheit seien. In den von jenen Männern veranlaßten religiösen Wirren forderte der Rat von Nürnberg von seinen Predigern ein Gutachten, welches von Osiander verfaßt wurde und, wie bemerkt, im wesentlichen seine spätere Rechtfertigungslehre enthielt. Darin heißt es, unzweifelhaft im Hinblick auf jene Verdächtigung der Glaubensgerechtigkeit durch die wiedertäuferischen Schwärmer: „Derhalben irren die Sophisten über die Maßen in dem, daß sie mancherlei Glauben dichten; denn es ist nur Ein Glaube, wie Paulus sagt. Das sie aber einen gedichteten oder toten Glauben nennen, davon sie auch viel schwatzen, ist so wenig ein Glaube, als ein gemaltes Bild oder eine tote Leiche ein lebendiger Mensch sein kann. Denn den rechten lebendigen Glauben nennt Paulus die Gerechtigkeit Gottes, nicht allein darum, daß sonst keine Gerechtigkeit vor Gott gilt, als die Gerechtigkeit des

Glaubens, sondern auch, daß wir durch den Glauben mit Gott vereinigt werden und er alsdann seine eigene Gerechtigkeit durch den Glauben in uns wirkt, wie Jer. 23, 6 sagt von Christo: „Das ist der Name, den man von ihm ausrufen wird, Gott unsere Gerechtigkeit" — und „also muß Christus unsere Gerechtigkeit sein; nicht daß er im Himmel zu der Rechten des Vaters gerecht sei und wir hienieden in allen Sünden und Unflat wollten leben und dann sprechen: Christus wäre unsere Gerechtigkeit." Ja, diese Ausgestaltung seiner Rechtfertigungslehre, diese Betonung der „Gerechtigkeit Christi in uns" ist vielleicht geradezu im Gegensatz gegen die falsche Auffassung des von den Schwärmern als gedichteten oder toten Glaubens geschmähten rechtfertigenden Glaubens der lutherischen Lehre veranlaßt, wenn auch auf dem Grunde seiner Trinitäts- und besonders Logoslehre. Zugleich scheint mir daraus, daß Osiander seine Rechtfertigungslehre (iustificatio = wesentliche Gerechtmachung) ohne die geringste Polemik gegen Luther und Melanchthon darlegt, ja vielmehr sie gegen die richtet, welche die lutherische Lehre von der Glaubensgerechtigkeit bekämpften und schmähten, es scheint mir daraus hervorzugehen, daß er — im Jahre 1524 — der unbefangenen Ansicht war, daß seine Auffassung mit der Luthers sich wesentlich decke.

Wie bei Osiander, zum mindesten mit aus dem Grunde, um bei der Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben eine bloß imputata (und darum ihm, wie der römischen Lehre putativa, fictitia) iustitia abzuwenden, die iustificatio zur Gerechtmachung im physischen Sinne wurde und er so, trotz seiner Betonung der Glaubensgerechtigkeit, doch, wie die römische Kirche, Rechtfertigung und Heiligung vermischte (Conf. et disput. a. 1549: Legis impletionem a Christo factam et obedientiam remissionemque peccatorum esse praeparationem ad iustitiam, ipsam vero iustitiam, qua coram Deo iusti censemur, esse divinam Christi naturam ingredientem in nos per fidem et in nobis inhabitantem vel essentialem atque aeternam Dei iustitiam, quae in nobis inhabitans faciat nos iuste agere) —, so ist immer wieder auch von durchaus positiven Dogmatikern bei der Lehre von der Rechtfertigung die Auffassung von der imputata

iustitia (im Sinne der Form. conc. und der ihr folgenden Dogmatiker) aufgegeben und das darum, damit der Einwand der römischen Kirche hinfällig werde, als sei die imputata iustitia nur eine putativa, und damit die Gefahr abgewendet würde, als sei das Verhältnis zu Christo nur als ein äußerliches aufzufassen, damit vielmehr die iustificatio als das Samenkorn erwiesen werde, in welchem das ganze neue Sein und Leben des Gläubigen beschlossen ist. Es genüge hier, einzelne Beispiele anzuführen.

Martensen sagt — Die christliche Dogmatik, Berlin 1856 — § 230: „Die Rechtfertigung beruht also nicht darauf, daß der Sünder seiner unmittelbaren Wirklichkeit nach in einen Heiligen und Gerechten *verwandelt* wird; ebenso wenig beruht sie aber darauf, daß Gott nur auf äußere Weise den Menschen für gerecht *erklärt*, ohne daß in der Natur des Menschen ein Neues gegründet wird. Sie beruht darauf, daß das Individuum durch Christum in das wahre Grundverhältnis gesetzt ist und darum von Gott als gerecht angeschaut werden kann .... in dem Innern des Individuums ist der Glaube der heilige Punkt, in welchem der Vater die künftige Seligkeit des Individuums vorausfaßte. Denn der Glaube ist einem Senfkorn zu vergleichen, einem kleinen, unansehnlichen, aber fruchtbaren Samenkorn, das die Fülle einer ganzen Zukunft in sich schließt. In seiner gnadenreichen Anschauung sieht Gott im Samenkorn die künftige Frucht der Seligkeit, in dem reinen Willen das realisierte Ideal der Freiheit." Hierzu bemerkt Luthardt (Kompendium der Dogmatik, 8. Aufl.), wie mir scheint, mit Recht: „Aber sobald der Glaube als rechtfertigend gefaßt wird, *sofern* er lebendiger ist, erschüttert man die Gewißheit des Heils und die Sicherheit des Trostes und nähert sich dem römischen Irrtum." Man könnte noch hinzufügen: Wenn der Glaube rechtfertigt, weil Gott in ihm das realisierte Ideal der Freiheit als in einem Samenkorn sieht, d. h. doch anders ausgedrückt, weil der Glaube das Prinzip der Gesetzeserfüllung und der Heiligung ist, so ist er ein opus per sese dignum, und das ist nicht Glaubens-, sondern Gesetzesgerechtigkeit.

In gleicher Weise betont Rothe (Der 1. Brief Joh., praktisch erklärt von Dr. Rich. Rothe. Aus Rothes Nachlaß herausgegeben

von Dr. K. Mühlhaeußer, 1878), obgleich er ausdrücklich sagt: „Daher erklärt die Kirche mit Recht: Die Rechtfertigung ist die Grundbedingung der Heiligung" — und „der Glaube ist die einzige, aber schlechthin unerläßliche Bedingung der Sündenvergebung" — er betont bei dem Glauben ebenso, wie die objektive, auch die subjektive Seite oder, daß durch den Glauben nicht bloß dem Gläubigen eine aliena iustitia imputiert wird, sondern in dem Gläubigen eine Wesensänderung eingetreten ist, daß also die iustificatio nicht bloß eine actio extra hominem in Deo ist. Das will es doch sagen, wenn es zu C. 1,7 heißt: „Man braucht dieses Reinigen nicht ausschließend von der versühnenden Reinigung (durch Hinwegnahme der Sündenschuld, durch Bewirkung der Sündenvergebung) zu verstehen; vielmehr liegt der Gedanke, daß die Versühnung und Vergebung der Sünde ihrer Natur nach zugleich die thatsächliche Reinigung von ihr (durch die Heiligung) wirke, hier bestimmt mit in dem Reinigen, wie wohl beinahe überall (Offb. Joh. 7, 14. Apg. 15, 9). Das geht besonders aus Vers 9 hervor. Diese versühnende Reinigung findet nur dann statt, wenn wir im Lichte wandeln, wenn die herrschende Richtung unseres Lebens dem Lichte zugewendet ist, kraft unsers Glaubens an den Erlöser." Und nachdem Rothe begründet, daß und inwiefern der Erlöser der Bürge für die Menschheit Gott gegenüber ist, fährt er fort: „Allein, wenn es sich um den Einzelnen handelt, so reicht diese Bürgschaft noch nicht hin. Der Erlöser besitzt für den Einzelnen dieses Vermögen nur unter der Bedingung, daß sich dieser in ein wirkliches *persönlich-sittliches* Verhältnis zu ihm setze. Und das geschieht wesentlich durch den *Glauben an ihn*: Durch den Glauben wird uns jene Vergebung der Sünde zuteil. Bei jedem, der durch den Glauben in Lebensgemeinschaft tritt mit Christo, ist der Moment der Vergebung der Sünde zugleich der Moment, in dem die *faktische* Aufhebung der Sünde anhebt, die sich nun immer weiter fortsetzt. Auf der Basis dieses Vorhandenseins eines Erlösers und einer Gemeinschaft mit ihm, vergiebt Gott wahrhaftig die Sünde und ruft im Menschen einen Prozeß der stetigen Aufhebung der Sünde hervor." Durch den Glauben setzt sich — nach Rothe — also der Einzelne in ein wirkliches persönlich-sittliches Verhältnis

zu dem Erlöser, und durch diesen Glauben empfängt er Vergebung der Sünde, d. h. die Rechtfertigung, und damit beginnt zugleich die faktische Aufhebung der Sünde. Danach ist die iustificatio also nicht bloß imputatio, sondern der Glaube zugleich eine sittliche Erneuerung. In ähnlicher Weise spricht sich Rothe noch an andern Stellen der genannten Schrift aus. —

Dorner tritt (in seinem „System der christlichen Glaubenslehre", 1880, Teil II, S. 733 ff.) zwar ausdrücklich für die Lehre der Concord. Form. und derer, die ihr folgen, inbetreff der Rechtfertigung ein, indem er sagt: „Mit Recht bestehen Hollaz, Baier u. a. darauf, daß die iustificatio forensis als göttlicher Akt zunächst als außer dem Menschen vorgehend zu fixieren sei", und widerlegt unter den Einwänden gegen die evangelische Lehre ausdrücklich den: „Es sei in sich unmöglich, daß Gott einen, der Sünder sei, als gerecht anschaue und behandele. Gottes Urteil über den Menschen wäre sonst nicht ein iudicium secundum veritatem." Aber das erstere kann er doch nur darum, weil er der Lehre von der iustificatio forensis, die Versöhnung mit der Rechtfertigung verbindend, eine Bedeutung giebt, welche sie bei den genannten Dogmatikern nicht hat, und auf seine Widerlegung des genannten Einwandes findet das Anwendung, was oben bei Beurteilung der Widerlegung desselben Einwandes von seiten Brenzs und Quenstedts gesagt ist. Dazu kommt, daß Dorner selbst seine Widerlegung hinfällig macht, indem er sagt: „Dagegen wird man allerdings sagen müssen, daß Gott des Menschen Persönlichkeit noch nicht positiv als gerecht und heilig ansehen kann, bevor er durch seinen Glauben mit Christi Gerechtigkeit in Gemeinschaft getreten ist. Denn durch die Gemeinschaft Christi mit dem Menschen — das unterscheidet Dorner ausdrücklich von der Gemeinschaft des Menschen mit Christus, wie das Objektive von dem Subjektiven — und seine hohepriesterliche Gesinnung, so gewiß sie das Fundament bleibt, ist über die freie Annahme oder Abweisung des Heils noch nicht entschieden. Aber die evangelische Kirche schreibt auch ohne den Glauben dem Menschen nicht zu, daß er in seiner Person um Christi willen für ein Kind Gottes, für gerecht und heilig geachtet sei."

Wie aus dieſer Stelle, ſo geht aus dem ganzem Abſchnitt von der Rechtfertigung hervor, daß nach Dorner die iustificatio durchaus nicht bloß eine actio extra hominem in deo iſt, daß der Glaube, mit welchem die iustificatio zuſtande kommt, eine Gemeinſchaft des Menſchen mit Chriſtus iſt, alſo eine im Weſen des Menſchen vor ſich gehende Veränderung iſt. Und wenn er weiter ſagt: „Die Unabhängigkeit der göttlichen Vergebung von menſchlichen Leiſtungen oder Werken, die ein Lebensintereſſe der evangeliſchen Kirche bildet, hinderte die Reformatoren uud die evangeliſchen Dogmatiker nicht, auf der Untrennbarkeit des Glaubens und der Liebe zu beharren, und dies kann um ſo reiner feſtgehalten werden, wenn nicht der Glaube die Verzeihung Gottes oder die Rechtfertigung wirkt, ſondern nur die ſchon für ihn bereite Gabe empfängt, alſo die eigentliche Potenz der Rechtfertigung außer dem Menſchen liegt“ — ſo iſt doch auch damit, daß der rechtfertigende Glaube die Hand iſt, welche Gottes Gnade ergreift, demſelben eine ſittliche Kraft zugeſprochen, die iustificatio alſo nicht bloß als actio extra hominem in deo angeſehen. Das Gleiche läßt ſich durch viele Äußerungen in dem betreffenden Abſchnitt nachweiſen. — Frank (Syſtem der chriſtlichen Wahrheit von Dr. Fr. H. R. Frank, 2. Aufl. Erlangen 1886. S. 327 ff.) will die chriſtliche Lehre von der imputatio justitiae Christi auf das ſtrengſte feſtgehalten wiſſen. Er ſagt 337 f: „Es wäre in der That unbegreiflich, wie das völlig haltungsloſe Gerede Oſianders auch in neuerer Zeit hier und da hat Beifall finden können, wenn nicht immer wieder das in mangelhafter, geiſtlicher Erfahrung und ſchlechter Reflexion begründete Mißverſtändnis Platz griffe, daß die bloße Imputation fremder Gerechtigkeit zur thatſächlichen Rehabilitation des Menſchen, auf die es doch abgeſehen iſt, nicht genüge.“ Aber er fügt ſofort hinzu: „Gewiß findet, wie wir bereits geſehen, in und mit dem Glauben ein Zuſammenſchluß mit Chriſto ſtatt, wie er gar nicht inniger gedacht werden kann und wenn mit der Lehre von der justitia extra nos posita jener Thatſache widerſprochen würde, ſo müßten wir ſie verwerfen.“ Und S. 340: „Dieſe — uns aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit Chriſti — iſt eine justitia extra nos posita, nicht als wäre ſie nicht unſer

eigen, sondern im Gegensatz zu einer von dem Menschen selbst, von seinem Innern ausgehenden Leistung, wie denn der Ausdruck niemals andrer Meinung in der Kirche gebraucht ward." Was im ersten Satz gesagt ist: „daß die bloße Imputation fremder Gerechtigkeit zur thatsächlichen Rehabilitation, auf die es doch abgesehen ist, nicht genüge", scheint mir doch nicht allein ein in mangelhafter geistlicher Erfahrung und schlechter Reflexion begründetes Mißverständnis zu sein, und wenn auch die bloße Imputation fremder Gerechtigkeit zur thatsächlichen Rehabilitation, auf die es in der That — auch in der Lehre von der justificatio — abgesehen ist, genügte, so ist damit der Punkt, auf den es ankommt, daß durch die Rechtfertigung, welche auch Frank ein Korrelat des Glaubens nennt, nur in Gott, nicht in dem Menschen eine Veränderung vorgehe — wie es Hollaz kurz und bündig ausspricht — nicht getroffen. Was aber im zweiten Satz gesagt ist, daß „die dem Gläubigen aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit Christi eine justitia extra nos posita ist, nicht als wäre sie nicht unser eigen, sondern im Gegensatz zu einer von dem Menschen selbst, von seinem Innern ausgehenden Leistung", so stimme ich dem völlig zu, kann aber nicht zugeben, daß „der Ausdruck niemals andrer Meinung in der Kirche gebraucht ward". Denn Frank meint mit dem zweiten Satze nicht bloß dieses, daß die justitia Christi extra nos posita dem Gläubigen von Gott als Gerechtigkeit zugerechnet wird und die Gerechtigkeit damit des Gläubigen eigen ist, als auf dem Urteil Gottes beruhend, aber zunächst ganz ohne Einfluß auf des Gläubigen innere Beschaffenheit — und das ist doch die Meinung der altkirchlichen Dogmatiker und der heutigen landläufigen Vorstellung von Rechtfertigung und Erneuerung oder Heiligung —, sondern Frank selbst betont auf das stärkste, daß „der Glaube ein Akt der Spontaneität des Menschen ist, womit er den Heilserwerb, aus dem er selbst stammt, sich zueignet und zu eigen bekommt" S. 337, d. h. gerechtfertigt wird. Er sagt „die Rechtfertigung charakterisiert den Übergang aus der Passivität des Berufenen zur Aktivität, zur spontanen Bethätigung des Berufenen" (S. 328). „Die Aktivität des Berufenen, welche aus dieser Gabe (der wiedergebärenden Gnade, welche bei der Berufung in den Menschen den Keim neuen

geiſtlichen Lebens hineinwirft) hervorgeht und ſtetig auf ihr beruht, iſt nicht ſowohl eine mitwirkende, als eine wirkende; der Menſch iſt es, der nun ſeine Kraft, die gottverliehene, einſetzt (Frank hat zuvor darauf hingewieſen, daß es ſich um ein *ποιεῖν*, Apg. 16, 30; 2, 37 — um ein Zuſammenraffen ſeiner ganzen Kraft, um ein Gewaltthun und An-ſich-reißen Matth. 11, 12 handelt), um des dargebotenen und erkannten Heils teilhaftig zu werden — es iſt ganz und gar menſchliches Thun, unbeſchadet deſſen, daß es ganz und gar göttlicher Wirkung zu danken iſt" S. 332. „Schon der Zuſammenhang des altteſtamentlichen הֶאֱמִין mit dem neuteſtamentlichen *πιστεύειν* macht es erſichtlich, wie in dem Glauben ein Akt der Perſönlichkeit vorliegt, bei welchem dieſelbe den Schwerpunkt ihres Weſens dahin fallen läßt, wohin der Glaube weiſt; ein ſich Stellen und Stützen und Steifen auf die Gottes- und Heilsoffenbarung, deren für den Beſtand des Subjekts im höchſten Sinne entſcheidende Trag- und Haltkraft ſich darin bewährt. Der von dem feſten Ankergrunde wahrhaften göttlichen Lebens durch die Sünde losgekommene, auf dem Meere des Endlichen dahinfahrende, den Wellen und Stürmen preisgegebene Menſch iſt durch die Berufung dem „Fels des Heils" nahe geführt und in den Stand geſetzt worden, ihn zu umfaſſen, auf ihm ſeinen Standpunkt zu nehmen, damit er nicht untergehe in der vergänglich-ſündigen Welt: das iſt der Glaube" S. 333. Frank weiſt darauf hin, daß der Glaube in der Schrift als *λαμβάνειν*, als ein *ἔρχεσθαι* bezeichnet wird, und daß es, „da doch die Berufung zu ſolcher Hinnahme, ſolchem Kommen auffordert und hintreibt, Gehorſam iſt (Röm. 1, 5; Joh. 3, 36), der in und mit dem Glauben erzeigt wird". „Es unterliegt gar keinem Zweifel, daß durch den Glauben eine ſolche Hinbewegung des gläubigen Subjekts zu Chriſto, eine ſolche Hereinverſetzung Chriſti in das gläubige Subjekt ſtattfindet, wonach nun dieſes *ἐν χριστῷ* zu ſtehen und Chriſtus in ihm zu wohnen kommt (Kol. 2, 6. 7. Eph. 3, 17). Nirgends iſt ſtärker dieſes In-Chriſto-ſein der Gläubigen ausgeſprochen, als bei Johannes (15, 4 ff.; 17, 21 ff.)." „Es ſtände daher angeſichts jener Thatſache (daß in und mit dem Glauben ein Zuſammenſchluß mit Chriſto ſtattfindet, wie er gar nicht inniger gedacht werden kann) gar nichts im Wege,

wie in älterer Zeit hier und da gesehen, mit der justificatio die regeneratio unmittelbar zu verbinden.

„Aus Christo herausgeboren zu einer neuen geistlichen Existenz, spontan den Heilsmittler mit den Kräften des neuen Lebens umfassend und damit eintretend in die Reihen der deutero-adamischen Menschheit — wie sollte denn die Gerechtigkeit, welche solch einem Gläubigen eignet, eine bloß äußerliche sein? wie sollte nicht zugleich mit dem Empfange solcher Gerechtigkeit eine Wiedergeburt stattfinden?“ S. 338. — „Dagegen (inbezug auf die nichtsnutzige logische Spaltung in den negativen Akt der Rechtfertigung als remissio sive non-imputatio peccatorum und den positiven Akt der imputatio iustitiae Christi, etwa im Zusammenhang mit der obedientia Christi passiva und activa) hatten die Alten vollkommen recht, wenn sie die *υἱοθεσία* (Röm. 8, 15. Eph. 1, 5. Gal. 4, 5), die adoptio in filios dei als Effekt der Justifikation bezeichneten und in diesem Sinn mit ihr zusammenfaßten. Denn offenbar kann solche Adoption nicht als ein neben der Rechtfertigung gelegener Akt angesehen werden, sondern indem Gott dem gläubigen Sünder die Gerechtigkeit Christi zuspricht, nimmt er ihn eo ipso zu seinem Kinde an, gleich wie er ihm kraft derselben Zurechnung seine Sünden vergiebt“ S. 342. — Betreffend das Verhältnis des Aktes der Bekehrung zu dem der Rechtfertigung: „Wir fassen die Bekehrung an dieser Stelle lediglich von jenem spontanen Akte des Berufenen, kraft dessen er sich zu dem Gotte des Heils hinkehrt. Je mehr wir bei dieser Hinwendung, die ja freilich eine durch das ganze Christenleben andauernde ist und sein soll, zurückgehen auf ihren erstmaligen, durch die empfangenen Kräfte des neuen Lebens ermöglichten Vollzug, desto weniger erscheint es thunlich, sie von dem rechtfertigenden Glauben als neben ihm liegenden oder auf ihn folgenden Akt zu unterscheiden. Denn diesen Glauben haben wir doch oben als die spontane Hinkehr des Berufenen zu dem Heilsmittler erkannt, und wenn in der Schrift einerseits mit *ἐπιστροφή* die *μετάνοια* verbunden wird, die Sinnesumkehr mit der Hinkehr und Bekehrung (Apg. 3, 19 f. vgl. 2, 38, wo bloß *μετανοήσατε*), so anderseits mit *μετάνοια* die *πίστις* (Apg. 20, 21). Gewiß wird es ja auch nach evangelischem Verständnis niemandem in den Sinn

kommen, irgendwen als gläubig zu bezeichnen, der nicht auch bekehrt, oder als bekehrt, der nicht auch gläubig wäre. Soviel ist also jedenfalls ersichtlich, daß die Nebenordnung der Bekehrung neben den rechtfertigenden Glauben undurchführbar ist: in und mit dem Akte des rechtfertigenden Glaubens vollzieht sich die Bekehrung, und niemand bekehrt sich, der nicht in und mit der Bekehrung den rechtfertigenden Glauben bethätigt" S. 343 ff. — Und zusammenfassend: „Weder kann von dieser Rechtfertigung sachlich die Adoption getrennt werden, noch von dem Akte des Glaubens die Bekehrung, sowie die Abkehr von dem bisherigen Lebensstande (Buße), dies negative Korrelat der Hinkehr" S. 327. „Aber" — so fährt Frank fort — „die Unmöglichkeit, jene Akte als nebeneinanderliegende zu begreifen, giebt uns noch kein Recht, sie inhaltlich zu identifizieren: ihre Unterscheidung, unbeschadet der Zusammengehörigkeit, ist nicht bloß von theoretischem, sondern auch und zunächst von praktischem Interesse." Jener Betonung des „In-Christo-seins" der Gläubigen fügt er die Worte an: „Man könnte daher fragen, ob es denn nicht zu wenig sei, nur ein Teil dessen, was durch den Glauben dem Gläubigen widerfahre, wenn die Rechtfertigung als Korrelat des Glaubens bezeichnet wird. Man hat ja oft genug den Versuch gemacht, statt der „äußerlichen" Gerechtsprechung des Gläubigen eine „innerlichere" und „vollere" Wirkung dem Glauben zuzueignen, die so oder anders darauf hinauskommt, daß sie eine subjektive Gerechtmachung sei statt objektiver Gerechtsprechung" S. 337. Aber das weist Frank mit Entschiedenheit ab: — „desto mehr tritt das Recht und die Notwendigkeit an den Tag, auf die gnädige Imputation der Gerechtigkeit Christi, die durch den Glauben vermittelte Gerechterklärung des Menschen vonseiten Gottes das Gewicht zu legen und davon gar nichts sich abdingen noch etwas anderes damit vermischen zu lassen" S. 338. Sehr schön redet Frank von der Beziehung des Glaubens zur Rechtfertigung, um der falschen Identifizieruug mit der Bekehrung zu entgehen: „Dort — bei der Rechtfertigung — handelt es sich lediglich um einen Empfang, nämlich um Mitteilung der durch den sühnenden Gehorsam Christi erworbenen Gerechtigkeit vor Gott gegenüber der Verlorenheit, in welcher sich der reuige Sünder kraft der wirksamen

Berufung erkannt hat. Da tritt dem Sünder, der von sich aus schlechterdings nichts thun kann, um dem Verderben, in welchem er sich befindet, zu entgehen, die Gnadengabe einer von dem Heilsmittler erworbenen Gerechtigkeit vor das Auge und der spontane Akt des Glaubens mittelst der empfangenen geistlichen Kräfte hat keine andere Tendenz, als zu nehmen, was in Christo geboten wird. Je weniger der reuige Sünder mit diesem Akte des Glaubens darauf ausgeht, etwas zu leisten, je mehr er bei der Hinwendung zu Christo sich darauf beschränkt, zu empfangen, um desto reiner, ideegemäßer gestaltet sich der rechtfertigende Glaube; er faßt die dargebotene Gerechtigkeit um so fester und nachhaltiger, je weniger er etwas anderes will, als sie fassen. Nun ist es allerdings an dem, daß der Akt der Umkehr, der Bekehrung zu Gott damit zugleich vollzogen wird — daß der Mensch damit den Schwerpunkt seiner Gravitation von sich und den Gütern der Welt hinweg in Gott verlegt. Aber daraus folgt nicht, daß man die Dinge gleichsetzen und darum zu dem reuigen Sünder sagen dürfte: bekehre dich, vollbringe diese Leistung, um der Gerechtigkeit Christi teilhaftig zu werden. Nein, er würde sie so nicht vollbringen; er vollbringt sie nur, indem er an gar keine Leistung seinerseits, sondern bloß an die Leistung Christi denkt, die er im Glauben hinnimmt. Und jemehr der Gegensatz in den Vordergrund tritt, von dem aus überhaupt die Rechtfertigung aus Glauben betrachtet sein will, um desto mehr macht sich die Notwendigkeit solcher Unterscheidung des Koincidierenden und die praktische Bedeutung der Sache geltend" S. 344 f.

So entschieden also Frank auf der kirchlichen Lehre steht, daß die iustificatio sei eine imputatio iustitiae Christi — daß diese bloße Imputation fremder Gerechtigkeit zur thatsächlichen Rehabilitation des Menschen genüge — daß diese uns aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit Christi eine iustitia extra nos posita sei und doch zugleich unser eigen und zwar letzteres, soweit ich Frank verstehe, in dem Sinne, daß sie nicht bloß eine vermeinte, sondern wirklich real unser eigen sei, weil Gott aus seiner Gnade um Christi willen den Gläubigen als gerecht ansieht und er darum auch in der Wirklichkeit vor Gott gerecht ist — ähnlich wie Brenz und Quenstedt s. oben —: so ist doch so viel aus seinen Aus-

führungen klar, daß er durchaus nicht mit den altkirchlichen Dogmatikern übereinstimmt. Er sagt, daß Rechtfertigung und Bekehrung der Sache nach zusammenfällt — daß der Glaube, kraft dessen die Rechtfertigung dem Gläubigen zuteil wird (S. 339) ein Akt der Spontaneität des Glaubenden ist, womit er den Heilserwerb, aus dem er selbst stammt, sich zueignet und zu eigen bekommt (S. 337) — ein Akt der Persönlichkeit, bei welchem dieselbe den Schwerpunkt ihres Wesens dahin fallen läßt, wohin der Glaube weiset (S. 333) — ein festes und nachhaltiges Fassen der dargebotenen Gerechtigkeit und um so fester und nachhaltiger, je reiner der Glaube ist (S. 345), und er fügt hinzu, „daß diese Bewegung auf Christum hin nicht geschehen kann, ohne eine Wegbewegung von dem, woran der Mensch bisher behufs seiner Selbstbefriedigung hing und worauf er sich zwecks der Heilserlangung verließ" S. 347 — und „daß der Glaube als rechtfertigender nur so lange fortbestehen kann, als er solche Buße zum Hintergrunde und Korrelat hat" S. 347. Daß damit aber nicht Hollaz übereinstimmt mit seiner Definition der iustificatio und auch nicht die Form. Conc., welche nicht bloß die renovatio von der iustificatio unterscheidet I. pars III. V. 8, sondern ausdrücklich lehrt, daß die Erneuerung erst dem Glauben folgt s. ebendort VIII, 11 „Sed postquam homo per fidem est iustificatus, tum veram illam et vivam fidem esse per caritatem efficacem et bona opera semper fidem iustificantem sequi . . . deutsch: „Sondern, nachdem der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt worden, alsdann ist ein wahrhaftiger lebendiger Glaube durch die Liebe thätig. Gal. 5. Also daß die guten Werke dem gerechtmachenden Glauben allzeit folgen . . .", vgl. Form. Conc. II. Pars III, 18 und bezw. 41 brauche ich nicht zu beweisen. Nun sagt zwar Frank S. 346: „wir wollen hier nur an das Wort eines lutherischen Dogmatikers erinnern, dessen Orthodoxie wohl unbeanstandet ist, Quenstedt: regeneratio, iustificatio, unio (mystica) et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto mathematico arctiores, adeo ut divelli et sequestrari nequeant, cohaerent (Theol. dis. pol. III, 621)" und knüpft daran das absprechende Wort: „Wer es nicht versteht, auf der einen Seite Rechtfertigung

und Heiligung vollständig auseinanderzuhalten und auf der andern Seite sie unlösbar zu verbinden; wer nicht imstande ist, völlige Passivität des Menschen auf Grund ausschließlicher Gnadenwirkung mit durchgreifender Spontaneität des Begnadigten zu vereinigen, der lasse die Hand von diesem Artikel"; aber ob dieses Urteil berechtigt ist, ob man zwei Stücke unlösbar verbinden und sie zugleich vollständig, nicht bloß in Gedanken, sondern als zu ihrem Wesen gehörend auseinanderhalten kann, ist doch die Frage. Und wenn das richtig wäre, so ist doch nicht zu übersehen, daß nach der kirchlichen Lehre die Rechtfertigung als ein gesonderter Akt für sich vorangeht und alsdann erst als ein neuer Akt die Bekehrung folgt. — Daran ändert auch die Thatsache nichts, daß wie Quenstedt (s. kurz zuvor), so auch die Form. Conc. und selbst Hollaz: „Justificatio est actus gratiae, quo Deus peccatori, culpae et poenae reo, sed converso et renato ... peccata remittit et justitiam Christi imputat. . . ." Rechtfertigung und Erneuerung (Bekehrung) auf das Engste verbinden. Es bleibt die Lehre immer diese: der Glaube bezw. die Rechtfertigung durch den Glauben ist nicht die Bekehrung, Erneuerung, sondern diese folgt erst auf die Rechtfertigung vgl. Form. Conc. II. Pars III, 40 u. 41 ... primum in conversione per Spiritum Sanctum fides ex auditu evangelii in nobis accenditur. Illa vero apprehendit gratiam Dei in Christo, qua persona justificatur. Cum vero persona jam est justificata, tum etiam per Spiritum Sanctum renovatur et sanctificatur ... Nach Frank koincidieren Rechtfertigung aus Glauben und Bekehrung, aber sind nicht identisch. Warum bestreitet er das? Erstens darum, weil er meint, daß damit die Rechtfertigung auf Grund einer eigenen Leistung des Menschen erfolgen und solche Annahme das Fundament zersprengen würde, welches mittelst des Erlösungswerkes hierfür gelegt ist (S. 335). Letzteres ist gewiß wahr, aber daß mit der Behauptung der Identität der Rechtfertigung und Bekehrung eine eigene Leistung des Menschen statuiert würde, das weise ich zurück und werde es später auch nachzuweisen suchen.

Dasselbe Motiv leitet ihn auch noch in einer andern Betrachtung. Auch nach seiner Auffassung ist mit der den Glauben

als Korrelat habenden Rechtfertigung der Beginn des neuen Lebens — als spontanen und damit eine gründliche Änderung im Menschen — nicht bloß im Urteil Gottes — und zwar mit Notwendigkeit gegeben. Dennoch hält er an der bloßen imputatio iustitiae Christi fest. Er fürchtet, daß, wenn dem Glauben die ihm, seinem Wesen, entsprechende Bedeutung auch in der Rechtfertigungslehre gegeben würde, damit irgendein Verdienst, eine Leistung ihm zugesprochen würde, welche das „aus Gnaden" Eph. 2, 8—10 wankend machen könnte. Daß solches aber durchaus nicht der Fall ist, wird an einer späteren Stelle nachgewiesen werden.

Vor allem scheint mir Frank diese Konsequenz seiner Darstellung betreffend den Glauben darum nicht gezogen zu haben, weil er dadurch mit der Schrift und mit der Kirche nicht in Übereinstimmung bleiben zu können meint. Er sagt bei der Abweisung der Auffassung Schleiermachers: „Ein Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist die Rechtfertigung, wenn wir sorgfältig reden und mit der Schrift und Kirche in Übereinstimmung bleiben wollen, keinesfalls zu nennen, und die Bekehrung mindestens dann nicht, wenn wir sie wie hier nach Seiten ihres menschlichen Selbstvollzugs betrachten. Und wie kann man überhaupt den göttlichen Gerechtspruch des Sünders und die Hinkehr des Sünders zu Gott einem gemeinsamen generellen Begriff subsumieren, mag man dann immerhin das Eine als verändertes Verhältnis von dem andern als veränderter Lebensform unterscheiden?" S. 344. Daß wir nicht mit der kirchlichen Lehre in Übereinstimmung bleiben, wenn dem Glauben seine ihm wesentliche Bedeutung bei der Rechtfertigung gegeben wird, das erkenne ich an und werde darüber später des weiteren handeln; daß wir aber damit der Schrift widersprechen, das bestreite ich. Frank sagt: „Es versteht sich ganz von selbst, daß δικαιοῦν seiner Wortbedeutung nach durch iustum efficere zu übertragen ist, aber nicht minder steht fest, daß solche Gerechtmachung nach der Schrift als auf Gottes Urteilsspruch beruhende, durch ihn dem Menschen beigelegte, insofern deklaratorische angesehen sein will, mag immerhin Paulus an einer einzelnen Stelle (1 Kor. 6, 11) ἐδικαιώθητε im Sinne empfangener Reinigung von Sünden brauchen. Auch Melanchthon in der Apologie (IV, 72)

ſetzt das eine dem andern gleich, indem er ſagt: ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex iniusto iustum efficiat, hoc est accipiat remissionem peccatorum. Die Gerechtmachung vollzieht ſich in der Form der Gerechterklärung" S. 339. Dem kann ich zuſtimmen, aber halte daran feſt, daß Gott nicht den Ungerechten für gerecht erklären und ihn, während er ungerecht iſt und bleibt, zugleich gerecht machen kann (ſ. unten im 3. Teil). Auch den anderen exegetiſchen Ausführungen S. 339 f. ſtimme ich bei, daß das δικαιοῦν zweifellos in deklarativer Bedeutung vorkommt (Röm. 3, 30; 4, 5), wie auch demſelben das κρίνειν (Röm. 2, 12—13) κατακρίνειν (Röm. 8, 33—34) ſich gegenüberſtellt und wie das δικαιοῦσθαι erklärt wird durch λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην — aber immer mit der Verwahrung, daß Gottes Gericht gerecht iſt und Er eben nur den δίκαιον für gerecht erklärt. Wenn Frank weiter ſagt: „Nichts würde irriger ſein, als aus ſolchen Stellen, wo von einer Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit die Rede iſt (Röm. 4, 3. 5. 9), zu folgern, daß hier der Glaube als Leiſtung eintrete an Stelle fehlender Gerechtigkeitswerke S. 339 — ſo ſtimme ich auch dem rückhaltlos zu. Wenn er aber zum Schluß dieſes Abſatzes S. 340 ſagt: „die heilbringende Sühnung, welche keiner von uns, auch nur zum geringſten Teile, ſeinerſeits, ſondern allein Chriſtus für uns vollbracht hat, iſt eben die Herſtellung unſerer Gerechtigkeit vor Gott; der Glaube, womit wir ſie erfaſſen, iſt ſelbſt eine Auswirkung der Erlöſungspotenzen; nicht unſer Zuſammenſchluß mit Chriſto für ſich, inſofern nun das neue Weſen des andern Adams in uns iſt, macht uns vor Gott gerecht, da wir ja auch ſo vermöge des anhangenden alten Adam der Anforderung Gottes nicht entſprechen, ſondern die uns aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit Chriſti" — ſo ſcheint mir damit die Sachlage nicht richtig bezeichnet zu ſein. Denn von „unſerm Zuſammenſchluß mit Chriſto für ſich" kann gar nicht geredet werden, einen ſolchen giebt es nicht. Ein „Zuſammenſchluß mit Chriſto" findet *nur* ſtatt durch den Glauben, aber auch gewiß durch den Glauben (wie Frank ſelbſt wiederholt auf das ſtärkſte betont). Da nun die Rechtfertigung auch nur dem Glauben, aber ihm auch gewiß zuteil wird, ſo iſt meinem

Verständnis nach unzweifelhaft, daß Rechtfertigung und neues Leben gar nicht, auch nicht ideell und prinzipiell getrennt werden können, sondern unmittelbar zusammen gehören und als eins zu setzen sind.

So verschieden die genannten Dogmatiker die Rechtfertigung auffassen, so sind sie doch alle darin einig, daß die iustificatio — nicht eine bloße imputatio iustitiae Christi sein kann. Wäre sie eine bloß imputata, so sehe ich nicht, wie man dem Vorwurf der römischen Kirche entgehen kann, daß sie eine bloß putativa etc. sei. Als bloß imputata angesehen, bleibt ferner zum mindesten die Möglichkeit, daß der Mensch zu Gott in einem bloß äußerlichen Rechtsverhältnis steht, und der iustificatio wird genommen, was die evangelische Kirche als Kern und Augapfel ihres Bekenntnisses preist, daß nämlich die iustificatio der springende Punkt ist, mit welchem ein ganz Neues für die Menschen anhebt, ja anheben muß.

Die iustificatio als bloße imputatio iustitiae Christi scheint mir aber auch in keiner Weise mit dem sola fide iustificamur vereinbar zu sein. Denn diese fides nach der Lehre der evangelischen Kirche ist nicht bloß notitia oder notitia mit assensus, sondern vor allem fiducia, und wie nun auch diese fides als fiducia näher bestimmt wird, ob Luther sagt: „Glaube ist eine lebendige, erwogene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe“ oder Melanchthon, Apol. confess. IV, 48 [1]): „Illa fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et iustificatio. Et ne quis suspicetur, tantum notitiam esse, addimus amplius, est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis.“ — III, 183: „Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate h. e. velle et accipere hoc quod in promissione offertur . . .“ — III, 4: „Quia fides affert spiritum sanctum et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus.“ — IV, 45: „Quia fides in

1) Ich citiere nach Müller, Die symbol. Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 1876.

poenitentia, h. e. in terroribus consolatur et erigit corda, regenerat nos et affert spiritum sanctum, ut deinde legem Dei facere possimus . . ." Von dieſer fides = fiducia misericordiae propter Christum heißt es Apol. II, 45: „Haec igitur fides specialis . . . consequitur remissionem peccatorum et iustificat nos" — oder Form. concord. P. II, c. IV, 10: „Fides est divinum quoddam opus in nobis, quod nos immutat, ex Deo regenerat, veterem Adamum mortificat . . . Et est fides illa quiddam vivum, efficax, potens, ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur" etc. — oder Hollaz: „Fiducia est actus voluntatis, quo peccator, conversus et renatus, avide expetit et quaerit misericordiam Dei, partam merito Christi et hunc tum ut praesens suum bonum, tum ut causam remissionis peccatorum aeternaeque salutis amplectitur, adversus omnes terrores ipsi innititur atque in eodem secure recumbit et acquiescit", Schmid a. a. O. S. 300 oder Quenſtedt: „Sic fiducia nihil aliud est, quam acceptio seu apprehensio meriti θεανθρώπου appropriativa ad me et te in individuo", Schmid, ebendaſelbſt — immer iſt mit dieſer fides oder fiducia, ganz gleich, woher ſie erweckt wird, ein neues inwendiges Leben unmittelbar verbunden und kann ohne dasſelbe gar nicht gedacht werden, wie ja die angeführten Stellen auch alle ausdrücklich ſagen, und darum kann bei Feſthaltung des evangeliſchen Begriffs der fides specialis (oder iustificans) die iustificatio (oder das sola fide iustificari) als bloße imputatio nicht ſtatthaben.

Nun hebt zwar Luthardt (a. a. O. S. 284) als den Sinn der lutheriſchen Rechtfertigungslehre hervor: „Wenn es heißt: der Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet (fides iustificat non propter se, propria dignitate aut valore, movendo Deum ad iustificandum hominem, credentem, sed quia tanquam instrumentum aut medium ληπτικόν apprehendit meritum Christi, cuius intuitu Deus impellitur, ut peccatorem = iustum reputet. Fidei enim iustificantis vis interna est λαμβάνειν, recipere Christum, in Christo fundatam gratiam Dei . . .), ſo iſt das wegen ſeines Inhalts gemeint, den er ſich aneignet. Zwar hat der Glaube nicht bloß imputatam fidei iustitiam, sed etiam inchoatam iustitiam

novae obedientiae; denn quando reconciliamur, simul etiam datur spiritus renovationis; aber dieſe zwei Seiten ſind wohl auseinander und die zweite von dem Artikel von der Rechtfertigung fernzuhalten, weil ſonſt der Troſt der Gewiſſen beeinträchtigt würde." Aber nach meiner Anſicht iſt dieſe Auseinanderhaltung nicht möglich, weil dieſelbe fides, durch welche wir gerechtfertigt werden, unmittelbar zugleich ein neues Leben iſt, welches in dem λαμβάνειν, recipere Christum, in Christo fundatam gratiam Dei etc. ſich äußert und bethätigt. Daß aber, wenn dieſe zwei Seiten in Einem angeſchaut und zuſammengefaßt werden, der Troſt der Gewiſſen nicht beeinträchtigt wird, weil die iustificatio auch ſo allein der Gnade Werk iſt und jegliches Verdienſt des Menſchen abgewieſen wird, das werde ich ſpäter zu erweiſen ſuchen. — Schmid (a. a. O. S. 298) faßt den Sinn der lutheriſchen Dogmatik ſo zuſammen: „Wo aber ſolcher Glaube von Gott in dem Menſchen gewirkt iſt, da iſt mit ihm auch eine ſittliche Veränderung vorgegangen, denn der Menſch würde das dargebotene Heil gar nicht ergreifen, welcher nicht den Troſt, der darin liegt, erkennte, dieſer Troſt aber hat zu ſeiner Vorausſetzung Erkenntnis der Sünde und Abſcheu wider dieſelbe; wo alſo dieſer Glaube vorhanden iſt, da iſt mit ihm auch eine zum Guten geneigte Geſinnung geſetzt und zwar ſo notwendig, daß, wo dieſe fehlt, angenommen werden kann, daß der Glaube nicht rechter Art iſt und die Aneignung des Heils nicht wirklich ſtattgefunden hat. Aber dabei iſt doch wohl zu bemerken, daß, wenn auch der Glaube nicht ohne ſittliche Geſinnung gedacht werden kann, dieſe doch nur das den Glauben Begleitende, zugleich mit ihm Geſetzte iſt, das Heil ſelbſt aber nur durch gläubiges Vertrauen kann in Empfang genommen werden. Die ſittliche Geſinnung iſt alſo in keiner Weiſe der Grund, auf den hin dem Menſchen das Heil in Chriſto zuteil wird." Dieſer Zuſammenfaſſung und den Stellen, auf welchen ſie ruhet, aus der Apol. conf., der Form. concord. etc., den Dogmatiken von Hollaz und beſonders Brenz (Fides, ut ita dicam, duplices habet manus. Unam, quam extendit sursum et apprehendit Christum cum omnibus ipsius beneficiis et hac parte nos dicimus iustificari. Alteram, quam protendit deorsum ad exercenda

opera caritatis et reliquarum virtutum et hac parte testificamur quidem veritatem fidei, sed non iustificamur) kann man nur voll beipflichten; aber die Auffassung, daß die iustificatio bloß imputatio sei, ist damit nicht in Einklang zu bringen.

Dorner (a. a. O.) schließt sich ganz der Definition der altlutherischen Dogmatik an. „Die fides ist ein Wollen und Annehmen der Verheißung, und zwar nicht bloß der unbestimmten, auf alle gleich bezüglichen, welche identisch mit der Heilsordnung wäre, sondern der auf unsere Person bezüglichen Verheißung des persönlichen Gottes. Der Glaube ist für diese Verheißung das aufnehmende Organ (ὄργανον ληπτικόν). Die Evangelischen wollen nicht bloß fides in genere, sondern eine solche, wonach credit quisque sibi remitti peccata oder die fides specialis — ein persönlicher Akt auch in dem reflexiven Sinne, nach welchem die Person vertrauensvoll auf sich die Anwendung von der gratia universalis macht. Das ist die fiducia." Aus der Analyse derselben folgert er: „So ist der eigentliche Gegenstand, den der Glaube ergreift, Christus als unser Mittler, welcher die Versöhnung der Welt einmal für immer vollbracht hat. Diesen Christus nun im Vertrauen ergreifend, empfängt der Glaube für die Vergangenheit Vergebung, für die Gegenwart Frieden mit Gott, für die Zukunft getroste Zuversicht der ewigen Seligkeit, indem wir um Christi willen uns als gerecht und Gott wohlgefällig ansehen dürfen, da Gott uns in Christi Gemeinschaft schaut. Damit wird das Gemüt aufgerichtet und neu belebt; es beginnt ein neues Bewußtsein, das der Kindschaft; neue geistliche Bewegungen (motus), so daß wir nun erneuert und wiedergeboren an Gott und Seinem Willen Lust und Freude haben. Solches alles wirkt aber die fides nicht durch sich, obwohl sie eine schöne Tugend, ja die Grundtugend ist, durch welche die Rechtstellung zu Gott unser Zustand wird; sondern das wirkt das obiectum fidei, eingepflanzt durch den Glauben. Da es hiernach nur darauf ankommt, daß der Rapport der Seele zu Christus hergestellt werde, durch den uns zugute kommt, was Christus hat und ist, so führt auch der schwache Glaube uns die Gnade der Rechtfertigung zu. Unsere Gerechtigkeit vor Gott ist also nicht unsere eigene Vortrefflichkeit, auch nicht unsere liebende

Verbundenheit mit Chriſtus, oder der Keim der Heiligung durch den Chriſtus in nobis, ſondern das erſte, das Grundlegende iſt die iustitia Christi extra nos, die der Glaube ergreift, und die ja allerdings auf uns gerichtet iſt und uns gelten will, oder: es iſt die Verbundenheit Chriſti mit uns, die um ſeiner Vertretung willen uns zugute kommt und zur imputatio ſeiner iustitia wird, ſo daß vor dem göttlichen forum des Verdienſtes und Erlöſungswillens Chriſti halber ſeine iustitia als unſere iustitia angeſehen und eben deshalb unſere Schuld und Sünde uns nicht angerechnet wird. Jenes Poſitive und dieſes Negative faßt ſich zuſammen in dem uns freiſprechenden, ja in die Gotteskindſchaft aufnehmenden göttlichen Urteil (iustificatio forensis)."

So genau dieſe Darſtellung der der altlutheriſchen Dogmatik zu entſprechen ſcheint, wie ſie ja deren loci technici (Justitia Christi extra nos — imputatio iustitiae Christi — iustificatio forensis) ohne weiteres aufnimmt, ſo iſt das in der That doch nicht der Fall. Vielmehr giebt Dorner dieſen techniſchen Ausdrücken einen Sinn und eine Bedeutung, welche ſie in der altlutheriſchen Dogmatik nicht haben. Er ſelbſt ſcheint mir davon auch ein deutliches Bewußtſein gehabt zu haben, da er fortfährt: „Der kirchliche Lehrſatz von ‚der Gerechtigkeit Chriſti außer uns' iſt allerdings der Mißdeutung fähig; ihre Zurechnung kann äußerlich juriſtiſch oder ſo vorgeſtellt werden, daß ſie nicht zum lebendigen Prinzip einer heilſamen ſittlichen Revolution, ſondern zum Ruhekiſſen ſittlicher und religiöſer Trägheit wird. Allein die Meinung iſt nicht, daß die ſtellvertretende Gerechtigkeit Chriſti und das Wiſſen von ihr außer uns bleiben und nicht in uns eindringen ſoll, ſondern nur, daß unſer Heil nicht in einem Vorzug von uns, ſondern allein in der zureichenden Kraft des ſtellvertretenden Chriſtus enthalten ſei, die zugleich fruchtbares Prinzip des neuen Lebens iſt. Auch iſt darüber in der evangeliſchen Kirche kein Streit, daß die Gerechtigkeit Chriſti zu unſerm Beſitz und Wiſſen nicht werden kann, ohne Buße und Glauben, und daß es göttliche That oder Wirkung ſei, wodurch dem Menſchen die Gewißheit dieſes Beſitzes zuteil wird, wie auch in der Darbietung der göttlichen Vergebung ein göttlicher Akt war. Es ſoll alſo nur die Zuvorkommenheit der Gnade, ihre

objektive Zureichenheit und Sicherheit trotz unserer Unwürdigkeit durch die Forderung ausgesprochen werden: Wir sollen uns auf keinen Vorzug in uns, auch nicht auf die Vortrefflichkeit unseres Glaubens, nicht auf die Innigkeit und Stärke unserer Verbindung mit Christus, sondern lediglich auf die Treue und Stärke der Verbindung Christi mit uns, auf die iustitia Christi extra nos verlassen, die gleichwohl ihr Absehen auf uns ihrem stellvertretenden Charakter gemäß hat." Hierin tritt recht zutage, wie Dorner die Sätze der altlutherischen Dogmatik umdeutet. Denn nach der altlutherischen Dogmatik wird die Rechtfertigung doch unzweifelhaft äußerlich juristisch vorgestellt (s. oben Hollaz: Sicut igitur debitor, pro quo alius debitum dissolvit, ut liber a debito censeatur, non intrinsece, sed extrinsece, ratione status mutatur: ita peccator, qui ob satisfactionem Christi, vera fide applicatam, a peccatis liber reputatur et pronuntiatur, non mutatur intrinsece sed extrinsece, ratione melioris status), und ob auch die Meinung wirklich die ist, als welche sie Dorner hinstellt, der Ausdruck, daß die iustificatio eine imputatio iustitiae Christi sei, durch welche der Gläubige intrinsece nicht verändert wird, ist mit dieser Meinung nicht zu vereinbaren, und es kommt doch darauf an, daß der Begriff iustificatio richtig bestimmt wird. So tritt nach meiner Ansicht überall zutage, daß, wo die fides als fiducia im evangelischen Sinne verstanden wird, die iustificatio — das sola fide iustificari — nicht bloß eine imputatio — sensu forensi — sein kann, sondern zugleich, wie Dorner sagt, fruchtbares Prinzip des neuen Lebens sein, unmittelbar mit dem rechtfertigenden Glauben ein neues Leben gesetzt sein muß.

Zu demselben Resultat führt auch noch eine andere Betrachtung. „Darüber kann kein Zweifel sein", sagt Dorner a. a. O., S. 747 — „daß die Lehre von der Rechtfertigung sich auf das Engste an die Lehre von der Versöhnung durch Christus anzuschließen und sie gleichsam wieder aufzunehmen hat." Er weiset dann lichtvoll und überzeugend nach, daß jedem von beiden Begriffen eine eigene selbständige Bedeutung zukommen muß. Die Versöhnung Gottes mit der Welt besteht nach ihm darin, daß nicht von selbst die Sünde vergeben ist und straflos bleibt, sondern daß durch Christus

der Friede Gottes mit der Welt hergestellt, seine Ungnade über die Sünder aufgehoben ist und Gott um Christi willen in seinem Herzen wahrhaft und ernstlich die Sünde und Schuld der Welt verziehen hat. Diese selbständige Bedeutung und Geltung der Versöhnung müsse um jeden Preis aufrecht erhalten bleiben. Denn würde die Versöhnung darin gesehen, daß Christus dieselbe nicht erworben, sondern nur ermöglicht habe, und als müsse noch erst der Glaube hinzukommen, um dieselbe perfekt und wirklich zu machen, so wäre der Glaube eine mitversöhnende Kausalität und damit hinge am letzten Ende nicht bloß der persönliche Besitz und Anteil an der Versöhnung, sondern auch der reale Bestand des Werkes Christi selbst wieder ab von einem bonum opus, wenn auch mehr innerlicher Art, nämlich dem Glauben. Dasselbe scheint auch Luthardt zu meinen, wenn er (a. a. O. S. 239) von der Versöhnung sagt, „daß in Christo Jesu objektiv an sich ein neues Verhältnis Gottes und der Menschheit hergestellt sei, was die altkirchliche Dogmatik mit dem Ausdruck des Verdienstes meinte, das Christus erworben habe", und daß die Fassung: „daß in Christo Jesu objektiv an sich ein neues Verhältnis Gottes und der Menschheit hergestellt sei", nicht so verstanden werden darf, als ob die Versöhnung sich auf die Welt im allgemeinen beziehe, während die Rechtfertigung nur die Einzelnen angehe, welche glauben, das hat — abgesehen davon, daß ich mir nichts Klares darunter denken kann — Dorner durch Hinweis auf Melanchthon und andere Kirchenlehrer und auf die H. Schrift erwiesen. Auf der andern Seite muß aber — nach Dorner — auch der Rechtfertigung eine besondere und selbständige Bedeutung zukommen. Denn wäre mit dem objektiven Versöhnungswerk Christi alles abgemacht, so müßte dasselbe nach Art einer Naturmacht oder eines bloßen Rechtsgeschäftes wirken. Weil Christus die Versöhnung erworben, für die Gattung vor Gott eingetreten ist, zu der wir von Natur gehören, so ginge nach Naturnotwendigkeit das von ihm erworbene Gut gleichsam nach einem göttlichen Erbrecht von selbst auf uns über und würde zu unserm Besitz ohne all unser Zuthun — so würden Bekehrte und Unbekehrte, Gläubige und Feinde des Kreuzes Christi in Beziehung auf den Anteil an der Versöhnung gleich sein, und damit würde Christi

Werk zur Stütze des sittlichen Indifferentismus und Antinomismus. Die Frage ist also: Wie kann der Inhalt der Versöhnung (das dem Menschen geltende, durch nichts [auch nicht durch den Glauben] bedingte Gut, daß Gott um Christi willen die Sünde und Schuld vergeben hat) des Menschen persönlicher Besitz, also ihm zugeeignet werden? Die Antwort kann für einen evangelischen Christen nur lauten: durch den Glauben — sola fide iustificamur, oder wie Dorner, um allen Pelagianismus abzuwehren, sagt: durch Pflanzung des Glaubens. Dieser Glaube aber kann nicht gedacht werden anders als eine gründliche Veränderung des Menschen, als eine sittliche Erneuerung in seinem innersten Wesen, so daß dieselbe nicht bloß der iustificatio mit Notwendigkeit folgt oder aus ihr erwächst, sondern unmittelbar mit ihr zugleich gegeben ist. Daß dabei die Rechtfertigung allein das Werk der Gnade ist und dem Glauben auch nicht das geringste Verdienst zugesprochen wird, will ich hier nur kurz und ausdrücklich erklären, werde aber später näher es begründen. Doch kann ich nicht unterlassen, ein Wort von Dr. Jon. Edwards anzuführen (Dorner a. a. O. 752 Anm.): „Macht man den Glauben zur Bedingung der Seligkeit, so belastet das den Geist mit zahllosen Schwierigkeiten inbetreff des Glaubens und der Werke und ihrer Unterscheidung. Es zielt darauf, uns von unserer eigenen Gerechtigkeit abhängig zu machen, zu neuer Gesetzlichkeit zu leiten. — Der Glaube ist nicht die Bedingung des Empfangens der Gnade, sondern er ist das Empfangen selbst. Christus bietet an, die Gläubigen empfangen."

Die Formulierung der Lehre von der iustificatio in der Konkordienformel und bei den altlutherischen Dogmatikern scheint mir aber auch nicht die folgerichtige Entwickelung der von den Reformatoren selbst hierüber aufgestellten Lehre zu sein. Ich könnte mich hier bescheiden und verweisen auf Loofs „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirche" (Stud. u. Krit. 1884, 4. Heft) und Eichhorn „Die Rechtfertigungslehre der Apologie" (Stud. u. Krit. 1887, 3. Heft). Diese beiden stimmen, so weit sie auch in ihrer Auffassung von dem leitenden Grundgedanken der Apologie und in der Bestimmung einzelner Sätze auseinandergehen, doch darin überein, daß die altherge-

brachte Meinung, als sei nach der Apologie die iustificatio ein actus forensis, da der Mensch um der imputierten Gerechtigkeit Christi willen für gerecht erklärt werde, ein Irrtum ist, ja Eichhorn fügt hinzu: „Ich habe freilich nie begreifen können, auf welche Weise man sich überredet hat, daß die Apologie diese Lehre enthalte." Das ist nun freilich etwas zu viel behauptet gegenüber der unten noch besonders zu besprechenden Stelle III, 184. 185 und gegenüber Ausdrücken, wie III, 93: „Sentimus ac docemus, . . . quod opera nostra non possimus opponere irae et iudicio dei, . . . quod tantum mediator Christus per fidem opponendus sit irae et iudicio Dei" und andern, deren Eichhorn selbst (a. a. O. 441) eine Anzahl angeführt hat. Und wenn es IV, 18 von den Römischen heißt: „Somniant, se propria impletione legis mereri remissionem peccatorum et propria impletione legis coram deo iustos reputari", so lag der allerdings falsche Schluß doch nicht fern: „nos aliena iustitia iustos reputari". Aber die obige Behauptung, welche Loofs und Eichhorn aufstellen, ist richtig, und auch, so weit ich erkenne, von ihnen erwiesen. Dennoch scheint mir die Frage zu wichtig, als daß ich unter Hinweisung auf die zwei genannten Aufsätze an ihr vorübergehen könnte, abgesehen davon, daß diese Aufsätze sich auf die Rechtfertigungslehre der Apologie beschränken.

Loofs zwar behandelt die Frage etwas weiter. Er sagt: „In allen Lehrbüchern der Symbolik, ja mit geringen, der Heterodoxie verdächtigen Ausnahmen, zu denen Baur gehört, wohl überall wird das Charakteristische der evangelischen Rechtfertigungslehre dadurch bezeichnet, daß man sagt, der evangelischen Kirche sei die iustificatio ein actus forensis, iustificare = iustum pronuntiare, der katholischen Kirche dagegen ein actus medicinalis, iustificare = iustum efficere." Wäre es so, so würde von der iustificatio im Sinne dieser Rechtfertigungslehre gelten, was Hollaz sagt: „Haec actio, cum sit extra hominem in deo, non potest hominem intrinsece mutare", und das System, das von dieser Rechtfertigungslehre beherrscht wird, würde nie seine Gespaltenheit verleugnen können. „Allein", so fährt Loofs fort, „zu dieser Bestimmung des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantis-

mus hat man nur kommen können, indem man von der Form. Concord. ausging. Ihr gegenüber ist jene Definition durchaus am Platze. . . . Für die älteren Symbole paßt diese Gegenüberstellung von iustum efficere und iustum pronuntiare schlechterdings nicht." Loofs führt als Zeugen dagegen auch Luther an. Dieser, welcher nach Köstlin (Luthers Theologie. S. die bei Loofs angegebene Stelle) überhaupt stets in der iustificatio oder Gerechtmachung „die Annahme des Gläubigen als eines Gerechten und die prinzielle innere Erneuerung zusammenschloß", sage im Großen Katechismus viertes Gebot, 147 unbedenklich: „Denn für Gott eigentlich der Glaube heilig macht" (lat. Übersetzung: „Sola fides vere iustificat") und in den Artic. Smalc. II, 304, 4: „Es ist klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht mache", und ebendaselbst III, art. XIII, 2: „verbinde er Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sünden und erläutere diese Verbindung in den vorangehenden Worten durch die Bemerkung, daß wir durch den Glauben ein ander neu rein Herz kriegen." Aber diese Stellen sind auch das Wesentliche, was Loofs über die Auffassung Luthers von der Rechtfertigung allein durch den Glauben vorbringt. Mir aber genügt das nicht, da Luther, wenn er auch nicht die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben dogmatisch formuliert, so doch die Rechtfertigung allein durch den Glauben zuerst in ihrer zentralen Bedeutung für die ganze Heilslehre erkannt und ausgesprochen hat und die Sache nicht nach dem später fixierten dogmatischen Ausdruck, sondern vielmehr der letztere nach der ersteren gemessen und bestimmt werden muß.

Nun scheint es zwar, als ob viele Aussprüche Luthers die iustificatio als einen bloß richterlichen Ausspruch Gottes hinstellen, der auf den Menschen selbst unmittelbar keinen Einfluß hat und ihn zunächst unverändert läßt. Luthardt (a. a. O. S. 280) führt eine Anzahl solcher Aussprüche an, um dadurch seine Behauptung zu erweisen: „Im Gegensatz zur iustitia infusa der römischen Kirche lehrt er (Luther), daß die Gerechtigkeit vor Gott nichts anderes ist, als Vergebung der Sünde", und zwar, wie Luthardt offenbar meint, als ein Akt Gottes in bloß juridischem Sinne. Ich will nur die zwei Stellen anführen, welche dieser Auffassung der Rechtfertigung

am meiſten Vorſchub zu leiſten ſcheinen: „Darum iſt dies eine hohe Predigt und himmliſche Weisheit, daß wir glauben: unſere Gerechtigkeit, Heil und Troſt ſtehe außer uns, daß wir vor Gott ſeien gerecht, angenehm, heilig und weiſe und iſt doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit und Thorheit. In meinem Gewiſſen iſt eitel Fühlen und Gedächtnis der Sünde und Schrecken des Todes, und ich ſoll doch anderswohin ſehen und glauben, daß keine Sünde und Tod da ſei u. ſ. w." „Chriſtus im Glauben ergriffen und im Herzen wohnend iſt unſere Gerechtigkeit."

Comment. ad Gal. 1, 195: hic observandum est, ista tria: fidem, Christum et acceptionem seu reputationem coniungenda esse. Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam et qui fuerit inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat deus iustum. [Hierbei möchte ich bemerken, daß dieſe Formulierung mit der Oſianders große Ähnlichkeit hat und Oſiander wohl glauben konnte, mit Luther einer Meinung zu ſein.] — Quare illa unica via est evadendi maledictionem credere et certa fiducia dicere: Tu Christe es peccatum et maledictum meum, seu potius: ego sum peccatum et maledictum tuum, mors tua, ira Dei tua, infernus tuus. Tu contra es iustitia, benedictio, vita, gratia Dei, coelum meum. — Justitiam illam divinam nisi per gratuitam imputationem non consequimur. — Andere a. a. O. angeführten Stellen, z. B. „Wo aber Vergebung der Sünde iſt, da iſt auch Leben und Seligkeit." „Mit dieſem Glauben verknüpft ſich der Anfang einer neuen Kreatur", ſprechen vielmehr dafür, daß Luther „die Annahme des Gläubigen als eines Gerechten und die prinzipielle innere Erneuerung als Eins zuſammenſchließt".

Zunächſt im allgemeinen folgende Bemerkung: Luther bekämpft nicht die Lehre, daß die iustificatio Gerechtmachung ſei, durch die Behauptung, daß ſie nur Gerechtſprechung ſei — vielmehr iſt ihm der Glaube die Gerechtigkeit ſelbſt, und fide sola iustificamur iſt ihm nicht bloß: durch den Glauben werden wir von Gott gerecht geachtet in dem Sinne, daß dieſer Ausſpruch extra hominem in deo geſchieht, ohne daß der Menſch ſelbſt gerecht wäre, ſondern in dem Sinne, daß wir vor Gott gerecht geachtet werden, weil

wir wirklich fide gerecht sind. Luthers Lehre richtet sich also nicht dagegen, daß die iustificatio Gerechtmachung sei, sondern dagegen, daß sie irgendwie durch des Menschen Thun bedingt sei, daß der Mensch irgendein Verdienst dabei habe. Das scheint mir klar z. B. aus seinem „Sermon von den guten Werken" und aus „Von der Freiheit eines Christenmenschen" hervorzugehen. In dem ersteren heißt es zum achten (ganz ähnlich wie in der bei Luthardt angegebenen Stelle): „Über das alles ist des Glaubens der höchste Grad, wenn Gott nicht mit zeitlichen Leiden, sondern mit dem Tode, Hölle und Sünde das Gewissen straft, Gnade und Barmherzigkeit absagt, als wollte er ewiglich verdammen und zürnen. Wenige Menschen erfahren es, wie David im 6. Psalm klagt: „Herr, strafe mich nicht in deinem Grimm." Hier zu glauben, daß Gott gnädiges Wohlgefallen über uns habe, ist das höchste Werk, das geschehen kann von und in der Kreatur, davon die Werkheiligen und Gutthäter gar nichts wissen." Aber damit, daß Luther hier den wahren Glauben bezeichnet als den Glauben daran, daß Gott ein gnädiges Wohlgefallen über uns hat, während uns doch unser Gewissen verdammt, oder — s. die Stelle bei Luthardt — als den Glauben, daß „unsere Gerechtigkeit, Heil und Trost außer uns stehe, daß wir vor Gott seien gerecht, angenehm, heilig und weise und ist doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit und Thorheit. In meinem Gewissen ist eitel Fühlen und Gedächtnis der Sünde und Schrecken des Todes, und ich soll doch anderswohin sehen und glauben, daß keine Sünde und Tod da sei u. s. w.", damit vertritt er nicht die Imputationslehre (im gewöhnlichen Sinne) und den Satz, daß die iustificatio sei ein actus extra hominem in deo, quae hominem non intrinsece mutare potest, sondern der Glaube an das Heil außer uns trotz der Sünde in uns ist ihm eben unsere Gerechtigkeit vor Gott in dem Sinne, daß wir durch solchen Glauben vor Gott gerecht, neue Kreaturen geworden sind und darum auch gerecht geachtet werden. Das will doch auch die andere von Luthardt angeführte Stelle sagen: „Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam et qui inventus hac fiducia apprehensi Christi in corde, illum reputat Deus iustum." Es

ſind alſo nicht zwei Akte zu unterſcheiden und auch nicht begrifflich zu trennen, als ob zuerſt Gott dem an Chriſtum Glaubenden die Sünde vergäbe und ihn für gerecht erklärte; und dann als ein zweites die Heiligung in Kraft der Rechtfertigung hinzukäme; ſondern der Glaube an Chriſtum iſt beides, Rechtfertigung und Heiligung in Einem; wer an Chriſtum glaubt, nimmt ihn zugleich als den Erneuerer ſeines Lebens in ſich auf, und ſo, innerlich neu geworden, iustus reputatur. So ſagt Luther im Sermon ꝛc. zum neunten ausdrücklich: „Nun iſt oben geſagt, daß ſolche Zuverſicht und Glaube Liebe und Hoffnung mit ſich bringt. Ja, wenn wir's recht anſehen, ſo iſt die Liebe das erſte oder geradezu gleich mit dem Glauben. Denn ich möchte Gott nicht trauen, wenn ich nicht dächte, er wolle mir günſtig und hold ſein, wodurch ich ihm wieder hold werde und bewegt, ihm herzlich zu trauen und alles Gutes mich zu ihm zu verſehen." Und zum eilften: „Das iſt die Meinung S. Pauli an dieſen Orten, wo er dem Glauben ſo viel giebt, daß er ſagt: der gerechte Menſch hat ſein Leben aus ſeinem Glauben, und der Glaube iſt das, darum er als gerecht vor Gott geachtet wird. Stehet denn die Gerechtigkeit im Glauben, ſo iſt es klar, daß er alle Gebote erfüllt und alle ihre Werke rechtfertig macht, weil ja **niemand gerechtfertigt** iſt, er thue denn alle **Gebote Gottes.**" Aus dieſem Grunde, weil der Glaube nicht bloß die Bedingung des Heilsempfangens, ſondern das Empfangen des Heils ſelbſt, nicht bloß das Mittel der Geneſung, ſondern die Geſundheit ſelbſt, nicht bloß die juridiſche Erklärung der Gerechtigkeit, ſondern die Gerechtigkeit ſelbſt iſt, kann Luther auch ſagen zum dreizehnten: „Darum iſt die Rede, ſo etliche ſagen, es ſeien gute Werke verboten, wenn wir den heiligen Glauben allein predigen, gleich der Rede, als wenn ich zu einem Kranken ſpreche: hätteſt du die Geſundheit, ſo hätteſt du die Werke der Gliedmaßen alle; ohne ſolche iſt aber aller Gliedmaßen Wirken nichts; und er nun daraus nehmen wollte, ich hätte der Gliedmaßen Werke verboten. Habe ich doch hingegen gemeint, zuvor muß die Geſundheit ſein, dann wirken alle Werke aller Gliedmaßen. Alſo muß auch der Glaube Werkmeiſter und Hauptmann in allen Werken ſein, oder ſie ſind gar nichts."

Ebendasselbe ergiebt sich aus Luthers Schrift: „Von der Freiheit eines Christenmenschen.“ Zum siebenten nennt hier Luther den Glauben das eine Werk, welches einen Christen macht, und sagt hinweisend auf Jes. 10, 22, worin der Prophet den Reichtum des Glaubens angesehen: „Das ist: der Glaube, darin kurz aller Gebote Erfüllung steht, wird überflüssig rechtfertigen alle, die ihn haben, so daß sie nichts mehr bedürfen, daß sie gerecht und fromm seien. Also sagt S. Paulus Röm. 10, 10: „So man von Herzen glaubt, das macht einen gerecht und fromm.“ Nachdem er zum achten auf die Aufgabe des Gesetzes hingewiesen, fährt er fort: „Zum neunten. Wenn nun der Mensch aus den Geboten sein Unvermögen gelernt und empfunden hat, daß ihm nun angst wird, wie er dem Gebote Genüge thue, sintemal das Gebot muß erfüllt sein, oder er muß verdammt sein: so ist er recht gedemütigt und zunichte geworden in seinen Augen, findet nichts in sich, womit er fromm werden könnte. Dann so kommt das ander Wort, die göttliche Verheißung und Zusagung und spricht: willst du alle Gebote erfüllen, deiner bösen Begierde und Sünde los werden, wie die Gebote zwingen und fordern, siehe da, glaube an Christum, in welchem ich dir zusage alle Gnade, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit, glaubst du, so hast du — glaubst du nicht, so hast du nicht. Denn was dir unmöglich ist mit allen Werken der Gebote, deren viele sind und doch keines nütze, das wird dir leicht und kurz durch den Glauben. Denn ich habe kurz in den Glauben gestellt alle Dinge, daß, wer ihn hat, alle Dinge haben und selig sein soll; wer ihn nicht hat, soll nichts haben. Also geben die Zusagungen Gottes, was die Gebote erfordern, und vollbringen, was die Gebote heißen, auf daß es alles Gottes eigen sei, Gebot und Erfüllung . . . .“ Ganz besonders aber ergiebt sich aus „zum zehnten, zum eilften und zum zwölften“, daß der Glaube wirklich gerecht macht, daß er den Menschen innerlich vollständig umwandelt und unmittelbar zu einem Kinde Gottes macht, nicht bloß so, daß diese Erneuerung eine Folge des rechtfertigenden Glaubens, sondern so, daß der Glaube selbst mit dieser Erneuerung Eines ist. „Zum zehnten. Nun sind diese und alle Gottesworte heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll; darum, wer ihnen mit

einem rechten Glauben anhängt, des Seele wird mit ihnen vereinigt so ganz und gar, daß alle Tugenden des Wortes auch der Seele eigen werden, und also durch den Glauben die Seele von dem Gotteswort heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll, ein wahrhaftig Kind Gottes wird, wie Joh. 1, 17 sagt: „Er hat ihnen gegeben, daß sie Kinder Gottes werden mögen, alle die an seinen Namen glauben." Und um zu zeigen, warum der Glaube so viel vermag: „Wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm, gleichwie als das Eisen glutrot wird wie das Feuer aus der Vereinigung mit dem Feuer. Also sehen wir, daß an dem Glauben ein Christenmensch genug hat; er bedarf keines Werkes, daß er fromm sei." Und „zum zwölften. Nicht allein giebt der Glaube so viel, daß die Seele dem göttlichen Wort gleich wird, aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo, als wie eine Braut mit ihrem Bräutigam." Die Ausführung dieses Satzes scheint zwar die Imputationslehre im juridischen Sinne zu enthalten: „So ist es nicht möglich, daß die Sünde sie (die Seele) verdamme, denn sie liegen nun auf Christo und sind in ihm verschlungen. So hat sie so eine reiche Gerechtigkeit in ihrem Bräutigam, daß sie abermals wider alle Sünden bestehen mag, ob sie schon auf ihr liegen"; aber aus dem „Zum dreizehnten" geht hervor, daß das nicht Luthers Meinung ist, daß ihm vielmehr der Glaube eine wirkliche Gerechtmachung, die Erfüllung des Gesetzes ist, wenn „derselbe Glaube auch immer zunehmen muß bis in jenes Leben" (zum zwanzigsten). „Hier siehst du aber, aus welchem Grunde dem Glauben billig so viel zugeschrieben wird, daß er alle Gebote erfüllt und ohn alle andern Werke fromm macht. Denn du siehst, daß er das erste Gebot erfüllt allein .... Darum ist er allein die Gerechtigkeit des Menschen und aller Gebote Erfüllung. Denn wer das erste Hauptgebot erfüllt, der erfüllt gewißlich und leichtlich auch alle andern Gebote. Die Werke aber sind tote Dinge, können Gott nicht ehren noch loben, wiewohl sie geschehen können und sich thun lassen Gott zu Ehren und Lob. Aber wir suchen hier den, der nicht gethan wird wie die Werke, sondern den Selbstthäter und Werkmeister, der Gott ehrt und die Werke thut. Das ist niemand, denn der Glaube

des Herzens, der ist das Haupt und das ganze Wesen der Frömmigkeit." Daß aber Luthern der Glaube selbst eine wirkliche Umwandlung des Menschen ist und dieselbe nicht bloß zur Folge hat, ergiebt sich am deutlichsten aus „Zum eilften". Da heißt es: „Weiter ist es mit dem Glauben also gethan, daß, welcher dem andern glaubt, der glaubt ihm darum, daß er ihn für einen frommen, wahrhaftigen Mann achtet, welches die größte Ehre ist, die ein Mensch dem andern thun kann; wie es wiederum die größte Schmach ist, so er ihn für einen losen, lügenhaftigen, leichtfertigen Mann achtet. Also auch, wenn die Seele Gottes Wort festiglich glaubt, so hält sie ihn für wahrhaftig, fromm und gerecht, damit sie ihm die allergrößeste Ehre thut, die sie ihm thun kann. Denn da giebt sie ihm recht, da läßt sie ihm Recht, da ehrt sie seinen Namen und läßt mit sich handeln, wie er will; denn sie zweifelt nicht, er sei fromm, wahrhaftig in allen seinen Worten. Wiederum kann man Gott keine größere Unehre anthun, denn ihm nicht glauben, womit die Seele ihn für einen Untüchtigen, Lügenhaftigen, Leichtfertigen hält, und, so viel an ihr liegt, ihn verleugnet mit solchem Unglauben und einen Abgott ihres eigenen Sinnes im Herzen wider Gott aufrichtet, als wollte sie es besser wissen denn er. Wenn dann Gott sieht, daß ihm die Seele Wahrheit giebt und ihn also ehrt durch ihren Glauben, so ehrt er sie wiederum und hält sie auch für fromm und wahrhaftig, und sie ist auch fromm und wahrhaftig durch solchen Glauben. Denn daß man Gott die Wahrheit und Frömmigkeit gebe, das ist Recht und Wahrheit und macht recht und wahrhaftig, dieweil es wahr ist und recht, daß Gott die Wahrheit gegeben werde . . . ."

Luther hat diese Grundanschauung, wonach er „die Annahme des Gläubigen als eines Gerechten und die prinzipielle innere Erneuerung zusammenschloß" (s. Köstlin a. a. O.) immer wesentlich festgehalten. Bei dem rechtfertigenden Glauben tritt ihm das eigentlich juridische Moment ganz zurück. Das zeigen schon seine Ausdrücke. Er gebraucht gerecht und fromm ganz gleichwertig und daneben auch Gott angenehm (im großen Katechismus), wahrhaftig, heilig, friedsam, frei und selig. Ihm ist der Glaube nicht bloß Bedingung, unter welcher Gott den Sünder von seinen Sünden los

und gerecht spricht, sondern die Kraft, welche den Menschen von Grund aus erneuert — aus einem argen Baum zu einem guten macht, der nun auch gute Früchte bringen muß, so daß er also die Rechtfertigung und Heiligung nicht als zwei verschiedene Momente trennt, sondern als Eines verbindet, so daß mit dem Glauben auch die Heiligung unmittelbar gegeben ist. „Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zum vierundzwanzigsten. Wiederum dem, der ohne Glauben ist, ist kein gutes Werk förderlich zur Frömmigkeit und Seligkeit. Wiederum machen ihn keine bösen Werke böse und verdammt, sondern der Unglaube, der die Person und den Baum böse macht, der thut böse und verdammte Werke .... Also, wer da will gute Werke thun, muß nicht an den Werken anheben, sondern an der Person, die die Werke thun soll. Die Person aber macht niemand gut, denn allein der Glaube ....“ (Wer nicht irren will), „der muß auf die Person vor allen Dingen sehen, wie die fromm werde. Die wird aber nicht durch Gebot oder Werk, sondern durch Gottes Wort (das ist durch seine Verheißung der Gnade) fromm und selig“. Ja, recht verstanden, ist die Heiligung für Luther die Hauptsache und der Glaube nur das Mittel zu derselben, oder mit andern Worten, es kommt ihm darauf an, daß wir göttlich leben, und die Kraft dazu fließt ihm aus dem Glauben allein, aber auch mit Notwendigkeit. S. oben zum neunten („Von der Freiheit eines Christenmenschen“). Wenn der Sünder durch das Gesetz zerschlagen ist, „dann so kommt das andere Wort, die göttliche Verheißung und Zusage und spricht: willst du alle Gebote erfüllen, deiner bösen Begierde und Sünde los werden, wie die Gebote zwingen und fordern, siehe da, glaube an Christum. Denn was dir unmöglich ist mit allen Werken der Gebote, deren viele sind und doch keines nütze, das wird dir leicht und kurz durch den Glauben ...“ Glaube und Wandel, Religion und Sittlichkeit, Dogmatik und Ethik sind also für Luther auf das innigste, unlösbar verbunden, und zwar so, daß das Sollen nach dem Gesetz Gottes durch den Glauben an Christum zum Wollen und Vollbringen wird und in der rechten Antwort auf die Frage: „Wie kann ich einen gnädigen Gott kriegen?“ zugleich die zureichende Kraft zu einem neuen, gottgefälligen Wandel liegt, wie er auch im

großen Katechismus unter der Überschrift: „Vom Glauben“ sagt: „Bisher haben wir gehört das erste Stück christlicher Lehre und darin gesehen alles, was Gott von uns will gethan und gelassen haben. Darauf folgt nun billig der Glaube, der uns vorlegt alles, was wir von Gott gewarten und empfangen müssen und, aufs kürzeste zu reden, ihn ganz und gar erkennen lehrt. Welches aber dazu dienen soll, daß wir dasselbe thun können, so wir laut den zehn Geboten thun sollen.“ Vgl. auch die bei Loofs S. 639 angeführte Stelle aus der Kirchenpostille.

Auch Melanchthon hat bei der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben das juridische Moment im Sinne der Imputation als actio extra hominem in deo zum wenigsten nicht betont, geschweige denn zur einen Hauptsache gemacht. Hier kommt zuerst das Grundbekenntnis der evangelischen Kirche, die Augsburgische Konfession, in Frage. In derselben ist offenbar die Lehre von der Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben, wie Plitt in Herzogs Realencyklopädie sagt (s. oben), „der beherrschende Mittelpunkt“. Darüber heißt es im vierten Artikel unter der Überschrift: „Von der Rechtfertigung oder Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben“ also: „Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugthuung, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünden vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen, wie S. Paulus sagt zu den Römern am Dritten und Vierten.“ Aber auf die uns beschäftigende Frage erhalten wir aus diesem Artikel keine Antwort. Melanchthon und den Evangelischen lag nur daran, in diesem Bekenntnis die evangelische Wahrheit, und zwar soweit sie das praktisch-religiöse Heilsbedürfnis stillt, positiv auszusprechen, und darum hebt er hervor, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit vor Gott und damit ewiges Leben nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Gerechtigkeit, sondern aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben an Christum, wie er auch

im Artikel 20 solches auf das stärkste betont; — aber daß diese Gerechtigkeit vor Gott zunächst nur eine imputata ist, ein Richterspruch, den Gott fällt, ohne daß damit eine Wesensänderung des Menschen verbunden ist, das sagt der Artikel 4 nicht und ebenso wenig Artikel 20. Man könnte allerdings den Schlußsatz in Artikel 4 als Beweis hierfür anführen: „Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen"; aber — abgesehen von anderem, was ich später bringen werde — scheint mir auch hier richtig, was Eichhorn (a. a. O.) in anderm Zusammenhange sagt: „daß Gott eine Sache anders ansieht, als sie ist, ist Melanchthon nicht in den Sinn gekommen" — und „die elende Ausrede würde Melanchthon am wenigsten gelten lassen, daß etwas, was an sich nicht taugt, vor Gott gilt".

Als XV/XVI der für das deutsche Volk vom Verein für Reformationsgeschichte herausgegebenen Schriften ist veröffentlicht „Die Glaubensartikel der Augsburger Konfession, erläutert von Julius Köstlin". Dem hierin zu Artikel 4 Gesagten stimme ich vollständig bei. Köstlin scheint zwar an einer Stelle das juridische Moment vor allem zu betonen. Er sagt: „So hat denn auch Melanchthon mit Paulus erklärt: Vergebung der Sünde erlangen heißt vor Gott gerecht werden; er hat auch für jene Aussage unseres Bekenntnisses von der Vergebung und dem „Gerechtwerden vor Gott" in einer Ausgabe derselben, die er gleich nachher drucken ließ, zu noch größerer Deutlichkeit die Worte gesetzt: wir erlangen Vergebung und werden vor Gott gerecht geschätzt, werden ihm angenehm. Und in den Sätzen Luthers, die Melanchthon denen der Augsburger Konfession zugrunde legte, hieß es von jener Gerechtigkeit vor Gott: „Gott wolle uns für gerecht, fromm und heilig rechnen und halten und uns alle Sünden vergeben und ewiges Leben geschenkt haben"; aber daß Köstlin, wenn auch die Worte „gerecht geschätzt" durch den Druck hervorgehoben sind, dem Melanchthon nicht die juridische Auffassung zumutet, geht aus seinen sonstigen Erläuterungen hervor und daraus, daß er dieses „gerecht geschätzt" näher bestimmt, indem er hinzufügt: „werden ihm angenehm".

Daß aber auch nach der Apologie die iustificatio nicht ein actus forensis ist, da der Mensch um der imputierten Gerechtig-

keit Christi willen für gerecht erklärt wird — das haben die oben genannten Abhandlungen von Loofs und Eichhorn, wir mir scheint, erwiesen und kann ich mich darum unter Hinweis auf dieselben mit der Aufstellung folgender aus diesen Abhandlungen entnommener Sätze begnügen, die sich auf unsere Frage beziehen. Wie bei den Reformatoren überhaupt, so ist auch in der Apologie „die Hauptfrage", um welche sich alles dreht, die „wie wir einen gnädigen Gott kriegen" (Eichhorn 418), und ihr Absehen ist immer darauf gerichtet, gegenüber der römischen Lehre von der Werkgerechtigkeit die Ehre Christi als des einigen Heilandes zu wahren und den Trost der geängstigten Gewissen zu sichern (IV, 20. 60. 62. 84. 85. 118. 119; — III, 27—30. 35—37. 44. 83. 148. 164. 178—182. 241. 256 [deutsch]). Von diesem Gesichtspunkte aus muß die Apologie betrachtet und müssen ihre einzelnen Aussagen gewürdigt werden. Das Subjekt der Rechtfertigung ist nicht der Mensch oder der Sünder überhaupt, sondern der Mensch, der erkannt hat, daß er das Gesetz nicht erfüllt und deshalb seinem Fluche verfallen ist — die pavidae conscientiae, die armen, blöden und erschrockenen Gewissen, die trotz allen Leistungen von Gesetzeswerken unter dem Gesetz verzagen und verzweifeln (gegenüber den homines otiosi, welche ohne tiefere Erkenntnis sind und keine Anfechtungen erfahren und daher dem göttlichen Gesetz genüge zu thun meinen, indem sie die opera civilia der zweiten Tafel im Auge haben und auch Gott über alles aus eigener Kraft und Vernunft lieben zu können sich einbilden). Diese durch das Gesetz in Angst und Schrecken versetzten Sünder tröstet, richtet auf und beseligt das Evangelium. Das Evangelium aber ist promissio misericordiae propter Christum. „Diese Verheißung ist an keine Bedingung geknüpft; wer derselben traut, ist der Gnade seines Gottes froh. Der Glaube ist nichts anderes als die Annahme der Verheißung. IV, 48: „Fides quae iustificat non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et iustificatio. Et ne quis suspicetur tantum notitiam esse, addemus amplius: est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis." Cf. 69: „Id autem est credere,

confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit deus nobis placatus esse.“ „Natürlich erlangen Gottes Barmherzigkeit nur die, welche der Verheißung glauben; nur diesen ist sie zugesagt. Aber deshalb braucht man den Glauben nicht noch besonders als Bedingung der Begnadigung zu bezeichnen.“ Verheißung und Glaube sind Wechselbegriffe. IV, 50: „Sentit enim promissionem non posse accipi nisi fide. Quare inter se correlative comparat et connectit promissionem et fidem“, und daselbst deutsch: „Da heftet und verbindet P. die zwei also zusammen, daß, wo Verheißung ist, da muß auch Glauben sein und wiederum correlative, wo Verheißung ist, da fordert Gott auch Glauben.“ Cf. 55. 112—115. — IV, 84: ... et addit quomodo accipi promissio possit videlicet fide. Atque haec ratio, sumta ex natura promissionis, apud Paulum praecipua est et saepe repetitur. Ebenso 70. III, 42. 96. 143. 263 und Loc. th. de vocabulo fidei, Absatz 2.

„Wie das Evangelium den Glauben fordert, so bringt es auch denselben hervor, allerdings nur bei den angefochtenen Gewissen; aber sie sind es, für welche die Reformatoren, für welche Melanchthon auch in der Apologie das Evangelium verkündet, und diese werden es auch verstehen und aufnehmen; denn das Evangelium allein kann der Gewissensangst ein Ende machen und Trost und Frieden verleihen.“ „Ja, in der Apologie wird der Fall überhaupt nicht gedacht, daß die pavidae conscientiae durch das Evangelium nicht getröstet würden.“ Es wird als ganz selbstverständlich angenommen, daß die angefochtenen Seelen den Trost des Evangeliums annehmen, d. h. glauben; s. III, 14: „Quum autem audito evangelio et remissione peccatorum fide erigimur.“ III, 21: „Fides illa existit in poenitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram dei adversus nostra peccata et quaerit remissionem peccatorum et liberari a peccato. Et in talibus terroribus et aliis afflictionibus debet haec fides crescere et confirmari.“ Der Glaube nun an die promissio misericordiae dei propter Christum (wie sich die Rechtfertigung zur Versöhnung verhält, — wie es für Gott als Gesetzgeber und Richter möglich sei, um Christi willen zu vergeben,

das brauchen wir hier nicht zu erörtern) erlangt die Begnadigung oder die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Denn „Gerechtigkeit" in diesem Zusammenhange ist durchaus kein gesetzlicher Begriff. Gerecht sein heißt schlechterdings nichts anderes, als Gott genehm sein. W. 134: „Darum hat er ein andern Gehorsam geordnet, den er will für Gerechtigkeit annehmen, nämlich daß wir unsern Ungehorsam erkennen und vertrauen, wir gefallen Gott um Christi willen, nicht von wegen unseres Gehorsams. Derhalben heißt nu hie gerecht sein Gott angenehm sein, nicht von wegen eigens Gehorsams, sondern aus Barmherzigkeit um Gottes willen." Der Glaube ist also dasjenige Verhalten, welches dem Willen Gottes entspricht, nämlich dem im Evangelium offenbarten; er ist Glaubensgehorsam gegen das Evangelium, in welchem die Gnade Gottes in Christo als der eine Weg des Heils offenbart ist; darum auch in der Apologie gesagt wird, es sei Gottes Gebot, daß wir dem Evangelium glauben sollen, z. B. XII, 72: „Sciant igitur piae conscientiae, hoc esse mandatum dei, ut credant sibi gratis ignosci propter Christum non propter opera sua", und III, 106: „Sed illa virtus iustificat, quae apprehendit Christum, quae communicat nobis Christi merita, qua accipimus gratiam et pacem a deo. Haec autem virtus fides est. Nam, ut saepe dictum est, fides non tantum notitia historiae est, sed multo magis velle accipere seu apprehendere ea, quae in promissione de Christo offeruntur. Est autem et haec obedientia erga deum velle accipere oblatam promissionem, non minus λατρεια quam dilectio. Vult sibi credi deus, vult nos ab ipso bona accipere et id pronuntiat esse verum cultum."

Denn wie Gesetz und Evangelium (III, 62 ff.), so wird auch das religiöse Verhalten, welches dem Evangelium gemäß ist, von demjenigen, welches dem Gesetz gemäß ist, ausdrücklich unterschieden. IV, 49: „Ac facile potest cerni discrimen inter hanc fidem et inter iustitiam legis. Fides est λατρεία, quae accipit a deo oblata beneficia; iustitia legis est λατρεία, quae offert deo nostra merita. Fide sic vult coli deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert." Der Schlußsatz deutsch

(IV, 49): „So will Gott nu durch den Glauben also geehret sein (vgl. Luther: Von der Freiheit eines Gottmenschen, s. oben), daß wir von ihm empfangen, was er verheißt und anbeutet"; während er von den Römischen sagt III, 166: „Duos enim modos iustificationis tradunt, quorum alter est sumtus a ratione, alter ex lege, non ex evangelio seu promissione de Christo", und 170: „Evangelium enim alium modum ostendit, evangelium cogit uti Christo in justificatione, docet, quod per ipsum habemus accessum ad deum per fidem etc." — und 175: „Procul a ratione humana, procul a Moise rejiciendi sunt oculi in Christum et sentiendum, quod Christus sit nobis donatus, ut propter eum iusti reputemur." — Vom Gesetz gilt aber: „lex semper ostendit irasci deum", dagegen vom Evangelium: „evangelium offert remissionem peccatorum". Soweit das Gesetz reicht, reicht auch Gottes Zorn; soweit das Evangelium gilt, erstreckt sich die göttliche Gnade. Stellt sich also der Mensch unter das Gesetz, so steht er unter Gottes Zorn, ergreift er die Verheißung des Evangeliums, so steht er unter der Gnade, so hat er iustitiam coram deo. Denn bei dieser sollen wir nicht daran denken, daß das Verhalten des Gläubigen jetzt ganz korrekt ist, sondern daß der Gläubige Gott angenehm ist oder bei ihm in Gnaden steht. Der Glaube ist die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt; denn er ist die selbstverständliche Form der Aneignung der göttlichen Gnade, s. IV, 84 u. 86. Wenn der Glaube als Gerechtigkeit vor Gott gilt, so erfolgt nicht etwa auf Grund dieser Würdigung des Glaubens die Begnadigung; sondern die Begnadigung ist mit dieser Würdigung identisch. Wer Gott glaubt, ist Gott angenehm und braucht es nicht erst zu werden. Wenn Gott dem Glauben die Begnadigung verheißt, so gilt eben als selbstverständlich, daß sie erfolgt, wenn Glaube vorhanden ist. So ist nach der Apologie die Rechtfertigung soviel wie Begnadigung oder Annahme des Sünders seitens Gottes. Und ähnlich wie Luther im großen Katechismus (s. oben), schließt auch die Apologie Glauben und Heiligung als Eines zusammen. III, 129: „Haec fides, quum sit nova vita, necessario parit novos motus et opera", und IV, 45: „Haec igitur fides specialis, qua credit unusquisque sibi

remitti peccata propter Christum et deum placatum et propitium esse propter Christum, consequitur remissionem peccatorum et iustificat nos. Et quia in poenitentia, hoc est in terroribus, consolatur et erigit corda, regenerat nos et affert Spiritum sanctum, ut deinde legem facere possimus, videlicet diligere deum, vere timere deum, vere statuere, quod deus exaudiat, obedire deo in omnibus afflictionibus, mortificat concupiscentiam etc." Und wenn es 46 von diesem Glauben heißt: „. . . . est vera cognitio Christi et utitur beneficiis Christi et regenerat corda et praecedit impletionem legis", so ist damit der Glaube nur nach seinen verschiedenen Seiten hin bezeichnet, die aber wesentlich Eines sind und nicht voneinander getrennt werden können. — Und 63 deutsch: „Der Glaube, welcher in solchem Zagen und Schrecken die Herzen wieder aufrichtet und tröstet, empfähet und empfindet Vergebung der Sünde, macht gerecht und bringt Leben, denn derselbige starke Trost ist ein neu Geburt und ein neu Leben." Dazu 64, und 98 deutsch: „Darum ist der Glaub, da die Apostel von reden, nicht ein schlecht Erkenntnis der Historien, sondern ein stark, kräftig Werk des heiligen Geistes, das die Herzen verändert." Ebenso 100 und noch rückhaltloser wird 115 lateinisch und deutsch die fides geradezu gratia gratum faciens genannt: „Et quia sola haec fides accipit remissionem peccatorum et reddit nos acceptos deo et affert Spiritum sanctum, rectius vocari gratia gratum faciens poterat, quam affectus sequens, videlicet dilectio." Wenn sie dann doch Glaube und Heiligung wieder voneinander trennt und auf den Glauben erst die Heiligung folgen läßt, wenn auch mit Notwendigkeit, 114: „Et quia accipit remissionem peccatorum et reconciliat nos Deo, prius hac fide iusti reputamur propter Christum, quam diligimus ac legem facimus, etsi necessario sequitur dilectio" — so thut sie das offenbar darum, daß nicht die Liebe, d. h. des Menschen eigen Thun zur Grundlage der Rechtfertigung gemacht wird.

Die von Eichhorn aufgestellte Darlegung entspricht wesentlich — soweit es unsere Frage angeht — der von Loofs, deren kurze Summe folgende ist: Fides est ipsa iustitia. Das muß aber

aus der Gnadenordnung verstanden werden. Apol. III, 38: „Recte cogitant adversarii dilectionem esse legis impletionem et obedientia erga legem certe est iustitia; sed hoc fallit eos, quod putant, nos ex lege iustificari", und daselbst deutsch: „Das Evangelium rückt uns herum, es weiset uns von dem Gesetz zu den göttlichen Verheißungen", und Apologie deutsch p. 140, W. 134: „Gerechtsein heißt solcher Gehorsam, den Gott dafür nimmt. Nu will Gott unsern Gehorsam in Werken nicht annehmen für Gerechtigkeit ..... darum hat er einen andern Gehorsam geordnet ....", und III, 39. 40 deutsch: „So lang das Herz nicht Friede für Gott hat, kann es nicht gerecht sein; denn es fleuhet für Gottes Zorn und verzweifelt und wollt, daß Gott nicht richtet. Darum kann das Herz nicht gerecht und Gott angenehm sein, dieweil es nicht Friede mit Gott hat. Nu macht der Glaub allein, daß das Herz zufrieden wird und erlangt Ruhe und Leben, Röm. 5, 1, so es sich getrost und frei verläßt auf Gottes Zusage um Christus willen. Aber unsere Werk bringen das Herz nicht zufrieden; denn wir finden allzeit, daß sie nicht rein sind. Darum muß folgen, daß wir allein durch Glauben Gott angenehm und gerecht sind, so wir im Herzen schließen, Gott wolle uns gnädig sein, nicht von wegen unser Werk und Erfüllung des Gesetzes, sondern aus lauter Gnaden um Christus willen." Die fides ist also iustitia nicht im Sinne der lex, die eine perfecta obedientia fordert, sondern im Sinne der durch das Evangelium modifizierten Weltordnung ... Im Sinne dieser aeterna lex, welche den Menschen Gott gegenüberstellt wie ein Kind dem Vater, ist die fides wirklich iustitia. Besteht doch auch eines Kindes „Gerechtigkeit" im Elternhause wesentlich darin, daß es offen ist für der Eltern Liebe, und ein Kind, das die Verzeihung für gethanes Unrecht dankbar hinnimmt, bleibt „ein gutes Kind". Nun scheint allerdings in der Apologie an zwei Stellen (III, 131 und 184) die iustificatio als imputatio iustitiae Christi usu forensi bezeichnet zu sein. Aber die erstere scheidet ohne weiteres aus, da das hic in „Iustificari hic significat non ex impio iustum effici, sed usu forensi iustum pronunciari" sich nicht auf die protestantische Rechtfertigungslehre, auch nicht auf das Neue Testa-

ment (so Carl Matthes, Komparative Symbolik. Leipzig 1854, S. 402), sondern offenbar auf Jak. 2, 24 bezieht, „Non describit hic (Jak. 2, 24) modum iustificationis, sed describit, quales sint iusti, postquam sunt iustificati et renati“ (s. Loofs a. a. O. 621). — In der andern ist freilich die Beziehung auf die Rechtfertigung offenbar: „Iustificatio hoc loco (Röm. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam videlicet Christi, quae aliena iustitia communicetur nobis per fidem“; aber die Bemerkung Eichhorns (a. a. O. 455), daß aus den von Loofs zu dieser Stelle gemachten Erörterungen hervorgehe, daß für die Rechtfertigungslehre der Apologie dieser Abschnitt nicht der locus classicus sein kann, scheint mir vollständig berechtigt. Loofs (a. a. O. 625) sagt, daß die Bezeichnung der iustificatio als eines actus forensis wohl der alleinstehenden und in sich widerspruchsvollen Stelle III, 184—186, aber nicht dem Lehrbegriff der Apologie nachgesagt werden kann, und Eichhorn, der auch das Dunkle und Unklare dieser Stelle betont, sagt — und, wie mir scheint, mit Recht —, daß, da die Hauptbegriffe betreffend die Rechtfertigung (die Lehren von der Sünde, dem Gesetz, der Buße, dem Evangelium, dem Glauben) feststehen, man nicht eine einzelne Stelle zum Ausgangspunkt für die Rechtfertigungslehre wählen darf, und summiert: „Die bisher übliche Auffassung von der Rechtfertigung ist falsch, nicht weil sie sich nur auf eine einzelne Stelle stützt, sondern weil sie zur Lehre vom Evangelium und vom Glauben in keiner Beziehung steht, während Melanchthon gerade diesen Zusammenhang nachzuweisen sich zur Aufgabe gemacht hat“ [1]). — Was an dieser

1) Indem ich dem von Loofs und Eichhorn zu dieser Stelle Gesagten völlig zustimme, möchte ich noch Folgendes bemerken, was vielleicht die von jenen aufgestellte Behauptung verstärkt und das Schwanken Melanchthons verständlich macht. Zum ersten ist darauf aufmerksam zu machen, daß die genannte Stelle nicht in dem Artikel de iustificatione steht. Die Lehre hierüber ist mit IV, 117 abgeschlossen: „Hactenus satis copiose ostendimus et testimoniis scripturae et argumentis ex scriptura sumtis, ut res magis fieret perspicua, quod sola fide consequimur remissionem peccatorum propter Christum et quod sola fide iustificemur, hoc est, ex iniustis iusti effi-

einen Stelle ausdrücklich ausgesprochen wird, daß die Rechtfertigung eine gerichtliche Lossprechung sei auf Grund der iustitia Christi, welche uns durch den Glauben zuteil, imputiert wird, das scheint

---

ciamur seu regeneremur." — In dem folgenden Artikel III de dilectione et impletione legis wird die in Artikel IV dargelegte Rechtfertigungslehre als erwiesen allen Erörterungen zugrunde gelegt und immer wieder betont, daß wir nicht durch unsere Werke, sondern allein durch den Glauben vor Gott gerecht sind oder Gott gefallen, und daß auch die wirklich guten Werke, die aus dem Glauben kommen, nur um des Glaubens willen Gotte gefallen. Erst gegen Ende des Artikels läßt er einen Sophisten den möglichen Einwand erheben, daß die Gerechtigkeit doch im Willen sein müsse, also nicht dem Glauben beigelegt werden könne, da dieser im Intellekt sei. Melanchthon beseitigt diesen Einwand, wie mir scheint, völlig ausreichend dadurch, daß er erwidert, die fides, von welcher hier die Rede ist, die fiducia, habe im Willen auch ihre Stätte, 183: „Sicut terrores peccati et mortis non sunt tantum cogitationes intellectus, sed etiam horribiles motus voluntatis fugientis iudicium dei: ita fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum." Aber diese Antwort genügte ihm nicht, wie mir scheint, darum nicht, weil er fürchtete, daß dieses Eingeständnis von den Römischen für ihre Lehre von der Verdienstlichkeit der eigenen Werke benutzt werden könnte, insofern sie behaupten könnten, daß, wenn der Wille gerecht (im Sinne der Gesetzeserfüllung) sei, auch der Mensch in demselben gesetzlichen Sinn gerecht ist, also das Gesetz Gottes erfüllen und das Wohlgefallen Gottes und die Seligkeit sich erwerben kann. Darum nimmt er diesen Satz, daß die iustitia in voluntate sei, ausdrücklich zurück und stellt dagegen den auf, daß sie als aliena, nämlich die Christi, uns zugerechnet werde: „Iustificare vero hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam, videlicet Christi, quae aliena iustitia communicatur nobis per fidem. Itaque quum hoc loco iustitia nostra sit imputatio alienae iustitiae, aliter hic de iustitia loquendum est, quam quum in philosophia aut in foro quaerimus iustitiam proprii operis, quae certe est in voluntate. Ideo Paulus inquit 1 Cor. 1, 30: ‚Ex ipso vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia a deo, iustitia et sanctificatio et redemtio'. Et 2 Cor. 5, 28: ‚Eum, qui non novit peccatum, pro nobis fecit peccatum, ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso.' Sed quia iustitia Christi donatur nobis per fidem, ideo fides est iustitia in nobis imputative, id est, est id, quo efficimur accepti deo propter imputationem et ordinationem dei, sicut Paulus ait (Röm. 4, 3. 5): Fides imputatur ad iustitiam" (184—186). Aber hiermit trat jener Einwand der Sophisten wieder in Gel-

der Apologie auch sonst nicht fremd, da öfter davon die Rede ist, daß Christi Verdienst uns geschenkt wird — daß wir um seinetwillen für gerecht geschätzt werden, die Stellen s. oben S. 523, und ich füge noch hinzu XXI, 19: „Alterum est in propitiatore, quod merita eius proposita sunt ut quae pro aliis satisfacerent, quae aliis donentur imputatione divina." Und oft kommt der Ausdruck vor: „iustos fide reputari". Darum scheint mir auch zu viel gesagt, wenn Eichhorn (a. a. O. S. 415)

---

tung, und um diesen wegzuräumen, hebt er von neuem an: „Etsi propter morosos quosdam τεχνολογικῶς loquendum est: Fides recte est iustitia, quia est obedientia erga evangelium. Constat enim obedientiam erga edictum superioris vere esse speciem distributativae iustitiae. Et haec obedientia erga evangelium imputatur pro iustitia adeo, ut tantum propter hanc, quia hac apprehendimus propitiatorem Christum, placeant bona opera seu obedientia erga legem. Neque enim legi satisfacimus, sed id propter Christum condonatur nobis, ut Paulus ait (Röm. 8, 1): Nulla nunc damnatio est his, qui in Christo Jesu etc." — Daß diese gewundenen Aussagen Melanchthon selbst nicht zusagten, geht klar aus den Erörterungen von Loofs hervor (a. a. O., S. 623 ff.); sie waren ein Versuch, aber ein mißglückter, die evangelische Lehre von der Rechtfertigung mit dem philosophischen Begriffe der iustitia zu vereinen, und Melanchthon hat in der schon im Jahre 1531 veranstalteten Ausgabe ihn aufgegeben und ganz entsprechend seiner Auseinandersetzung in Art. III de iustificatione hinter 183 sofort ausgeführt: „Secundo, iustificatio hic significat reputari iustum. Non autem reputat deus hominem iustum sicut in foro aut in philosophia homo iustus propter proprii operis iustitiam, quae recte ponitur in voluntate. Sed reputat deus hominem iustum per misericordiam propter Christum, siquis tamen hunc fide apprehendit. Quare fides appellari iustitia potest, quia est illud, quod imputatur ad iustitiam, ut cum Paulo loquamur." Daß aber Melanchthon an dieser Stelle der symbolisch gewordenen Ausgabe so unsicher ist, scheint mir daran zu liegen, daß er das Wesen des Glaubens, welches er sonst klar und sicher und tief erfaßt, an dieser Stelle nicht voll im Bewußtsein hat. Wohl hebt er die zwei Seiten des Glaubens als Erkenntnis- und Willensvermögen — notitia in intellectu und fiducia in voluntate — hervor; aber er stellt sie nur nebeneinander und schwankt darum nach zwei Seiten, indem er einmal sagt: aliena iustitia communicatur nobis per fidem, und dann wieder: fides est iustitia oder fides imputatur ad iustitiam. Der Glaube ist aber nicht das eine und das andere, sondern er ist der einheitliche Mittelpunkt von beidem, er ist das beide, Erkenntnis und Willen, bestimmende Grundwesen.

bemerkt: „Ich habe freilich nie begreifen können, auf welche Weise man sich überredet hat, daß die Apologie diese Lehre — daß die iustificatio ein actus forensis sei, da der Mensch um der imputierten Gerechtigkeit Christi willen für gerecht erklärt werde — enthalte." Mir scheint eine solche Auffassung um der genannten häufigen Ausdrücke willen sehr begreiflich, zumal das Urteil durch die in der Konkordienformel und den orthodoxen Dogmatikern fixierte Lehre, als ob jene Rechtfertigungslehre die allein genuin protestantische sei, und durch sie allein die Römische Irrlehre von der Werkgerechtigkeit abgewehrt werde, von vornherein befangen war und diese Auffassung, wie sie Apol. III, 184 deutlich ausgesprochen ist, durch den spätern Melanchthon, besonders im Gegensatz gegen Osiander (s. Loofs a. a. O., S. 625. 654. 670), hinlänglich beglaubigt schien. — Aber in der Sache selbst stimme ich Eichhorn bei, daß die Apologie, abgesehen von III, 184 — und daß diese Stelle nicht der locus classicus für die Rechtfertigungslehre der Apologie sein kann, ist oben hervorgehoben — nicht die Rechtfertigung im Sinne der imputatio iustitiae Christi in einem actus forensis lehrt, sondern daß nach ihr der Glaube Gerechtigkeit ist, da wir durch ihn Gott angenehm sind. Denn Gerechtigkeit ist bei dem locus de iustificatione kein gesetzlicher Begriff, sondern gerecht sein heißt nichts anderes, als Gott genehm sein. Auf die Ausdrücke, welche Melanchthon in der Apologie braucht, darf man nicht so großes Gewicht legen. Er bezeichnet die iustificatio als remissio peccatorum, als regeneratio oder als reconciliatio oder als renovatio et conciliatio; — er bezeichnet unser Verhältnis zu Gott, wie es sich infolge der Rechtfertigung gestaltet, als: Wir sind versöhnt oder wir haben einen gnädigen Gott oder sind ihm angenehm oder wir sind gerecht oder wir haben einen Zugang zu ihm oder sind seine Kinder und Erben, oder als vollständig gleich: „Welche vor Gott heilig und gerecht geachtet werden", und „der Glaube, welcher für Gott fromm und gerecht macht", IV, 48 deutsch — und lateinisch: „qui reputantur iusti coram deo" und „fides, quae iustificat"; cf. 62. Aber mit allen diesen Ausdrücken ist immer dasselbe gemeint. Der Sprachgebrauch der Apologie ist eben noch nicht scharf ausgeprägt, und

darum darf man ihn nicht zur Grundlage der Begriffsbestimmung machen. Dasselbe gilt in specie von den beiden Ausdrücken iustum effici und iustum reputari. Ein sachlicher Unterschied besteht zwischen ihnen nicht. IV, 71 u. 72 heißt es: „Hoc defendimus, quod proprie ac vere ipsa fide propter Christum iusti reputemur seu accepti deo simus. Et quia iustificari significat ex iniustis iustos effici seu regenerari significat et iustos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur scriptura. Ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex iniusto iustum efficiat, hoc est accipiat remissionem peccatorum." Deutsch: „Und nachdem das Wort iustificari auf zweierlei Weise gebraucht wird, nämlich für bekehrt werden oder neu geboren, item für gerecht geschätzt werden, wollen wir das erst anzeigen, daß wir allein durch den Glauben aus dem gottlosen Wesen bekehrt, neu geboren und gerecht werden." Cf. 78: „Gerecht werden heißt ja aus einem Sünder fromm werden und durch den heiligen Geist neu geboren werden."

Ob Loofs recht hat, der in dieser Stelle die Disposition sieht, nach welcher Melanchthon erweisen will, daß wir 1) durch den Glauben allein ex iniustis iusti efficimur oder iustificatio ex fide und 2) quod sola fide iustificamur = iusti pronuntiamur oder iustitia ex fide, mag dahingestellt bleiben; aber jedenfalls ist offenbar, daß Melanchthon keineswegs die Formel iustum effici für katholisch, die andere — iustum reputari — für evangelisch hält; daß ihm vielmehr das iustificari zunächst = iustum effici ist und er gerade darin die evangelische Lehre ausgedrückt findet. Ist es aber so, daß der Glaube Gerechtigkeit ist, daß wir durch den Glauben allein gerecht werden, d. h. Sündenvergebung erlangen (IV, 78: „Igitur sola fide iustificamur, intelligendo iustificationem ex iniusto iustum effici seu regenerari", und 117: „Hactenus satis copiose ostendimus, . . . quod fide sola iustificemur, hoc est ex iniustis iusti efficiamur seu regeneremur" — deutsch: „Daß wir allein durch den Glauben gerecht werden, das ist aus Ungerechten fromm, heilig und neu geboren werden", cf. IV, 89: „Fides est illa res, quam deus pronuntiat esse iustitiam et addit gratis imputari"), so ist auch

selbstverständlich, daß wir um des Glaubens willen für gerecht erklärt werden.

Betonen möchte ich noch, daß die iustificatio am allerhäufigsten als remissio peccatorum bezeichnet wird, vgl. besonders IV, 75. 76. 79—81. 110, wie auch in der Augsburgischen Konfession beim Artikel von der Rechtfertigung 4 die Vergebung der Sünden hervorgehoben wird. Warum die Reformatoren dieses als das Wichtigste mit solchem Nachdruck in den Vordergrund gestellt haben und die Vergebung der Sünden immer das Notwendigste ist, das hat Köstlin in der angeführten Schrift bei Art. 4 kurz und treffend ausgesprochen. Cf. Apol. IV, 36—38 und Baur (a. a. O. S. 238): „. . . so ist doch der Hauptbegriff, auf welchen alles Gewicht gelegt wird, immer die Sündenvergebung, und iustificari ist daher schlechthin so viel als consequi remissionem peccatorum. Der Mensch muß vor allem über das Vergangene beruhigt und der Vergebung seiner Sünden sich bewußt sein, wenn er in ein neues, beseligendes Verhältnis zu Gott soll eintreten können", und S. 285: „Welche Willkür bei dem Begriffe der Rechtfertigung, gerade denjenigen Begriff, um welchen es sich zunächst handeln muß, den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, völlig unbeachtet zu lassen und, wie wenn zwischen Gott und dem Menschen das reinste Verhältnis bestände, zwischen beiden nur Liebe stattfinden zu lassen! So lange der Mensch Sünder ist, muß der Mensch vor allem wieder Vertrauen zu Gott fassen lernen, und dann erst kann aus dem Vertrauen Liebe hervorgehen. Der protestantische Lehrbegriff macht daher aus dem einfachen Grunde die Rechtfertigung nicht von der Liebe, sondern von dem Glauben abhängig, weil nur der sich hingebende, das Dargebotene in sich aufnehmende Glaube, nicht aber die gleichsam auf einen Fuß mit Gott sich stellende Liebe die dem Verhältnis, in welchem der Mensch als Sünder zu Gott steht, angemessene Richtung des Gemüts sein kann." Daß aber, wer Vergebung der Sünden hat, vor Gott gerecht ist, ist leicht verständlich, — nur dürfen wir, wie ich noch einmal hervorhebe, gerecht nicht im gesetzlichen Sinne verstehen, als ob eines solchen Verhalten ganz korrekt sei. Nein, gerecht sein heißt nichts anderes als Gott angenehm sein. S. die oben angeführten Stellen.

Auf Grund des Gesagten und in Übereinstimmung mit den ältern symbolischen Schriften (Luthers großem Katechismus, der Augsburgischen Konfession, Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln) muß die evangelische Lehre von der Rechtfertigung folgendermaßen bestimmt werden.

Im Evangelium bietet uns Gott Gnade oder Barmherzigkeit um Christi willen an. Dieser Barmherzigkeit bedürfen wir zu unserem Leben — ohne sie wären wir verloren, dem gerechten Gerichte Gottes zum Tode, zur Verdammnis verfallen. Denn der heilige Gott fordert von uns, daß wir gerecht und heilig sind und hält uns diesen seinen Willen mit unerbittlichem Ernste in seinem Gesetze vor. Wir aber sind Sünder, und alle unsere Werke sind befleckt und können dem heiligen Gott nicht genügen, ja wir selbst, in unserm eigentlichen Kern und Wesen, sind wider Gott und können das erste Gebot nicht halten; sondern wir fliehen Gott, zweifeln an ihm, murren wider ihn, hassen ihn, und gerade um dieser unserer innern Abkehr von Gott willen können auch unsere Werke Gott nie gefallen, sind sie alle vor Gott befleckt. Das Gesetz aber verkündigt uns den heiligen Zorn Gottes über die, welche es nicht halten, und stellt denen, welche seinen Willen nicht thun, das gerechte Gericht des Todes und der Verdammnis in sichere Aussicht. Daher ist unter dem Gesetz Furcht und Schrecken, die Gewissen sind geängstet und voller Unruhe, und die Frage Luthers: „Was muß ich thun, daß ich einen gnädigen Gott kriege?“ kehrt immer wieder, und wenn sie nicht die rechte Antwort empfängt, ist das Ende Verzweiflung oder Verstockung. Die rechte, aus Angst und Tod befreiende, Frieden und Leben verleihende Antwort giebt aber das Evangelium. In ihm bietet Gott uns dar Barmherzigkeit um Christi willen. Denn Christus hat unsere Sünde getragen, ihre Strafe erduldet, ihre Schuld gesühnt und damit den Zorn Gottes über unsere Sünde getilgt und uns mit ihm versöhnt, so daß nun in Christo Gottes väterliche Liebe uns zugewendet ist. Wer an dieses Evangelium glaubt, dieser Verheißung vertraut, dieser in Christo begründeten und uns dargebotenen Gnade Gottes von ganzem Herzen sich hingiebt, der ist vor Gott gerecht, durch solchen Glauben gerechtfertigt, Gott angenehm und wohlgefällig. Denn dieser Glaube

hat einen ganz bestimmten Inhalt. Er erkennt an, daß wir Sünder sind, daß wir um unserer Sünde willen unter dem gerechten Zorn Gottes stehen und nach unserm Verdienst dem Urteil des Todes und der Verdammnis verfallen sind, daß aber Christus für uns genug gethan und das Gesetz für uns erfüllt und damit uns von dem Fluch des Gesetzes erlöset hat, so daß Gott in ihm versöhnt ist und uns sein väterliches Angesicht voll Gnade und Liebe zuwendet. Dieser Glaube aber an die Gnade Gottes in Christo ist nicht ein Menschengedanke, den wir aus uns selbst fassen oder dem wir, wenn er uns verkündet wird, aus uns selbst folgen können; vielmehr widerspricht er schnurstracks dem, was wir nach unserer Sünde und unserm Gewissen annehmen müssen, wonach wir nichts anderes als Ungnade und Zorn von Gott zu gewärtigen haben. Wenn wir dennoch glauben, durch das Zeugnis des Evangeliums und die in demselben sich an uns erweisende Kraft des heiligen Geistes überwunden, so nehmen wir unsere Vernunft gefangen unter den Glauben, so geben wir Gott recht, obwohl wir solche seine Guade nicht verstehen, diese vielmehr weit über und auch wider unser Erkennen und Empfinden geht, so legen wir all unser Wissen und Fühlen demütig beiseite mit dem Geständnis: es ist mir zwar zu hoch und wunderlich, und ich kann es nicht begreifen, daß der heilige Gott in Christo mir Sünder alle meine Sünde vergiebt und als ein Vater seinem Kinde mit Gnade und Liebe begegnen will; aber ich glaube seinem Worte und zweifle nicht, daß er wahrhaftig ist. Solch Glaube kann aber gar nicht anders denn als lebendiges Vertrauen gedacht werden. Denn wer seine Sünde und die Verdammlichkeit derselben erkennt und darunter seufzt und ihm wird nun im Evangelium die Gnade Gottes in Christo verkündet, daß Christus auch für ihn gestorben und auferweckt ist, daß Gott um Christi willen auch ihm die Sünden vergeben hat und auch ihm Liebe und Gnade als ein Vater seinem Kinde darbietet, und er glaubt dieser Botschaft und hält sie um Gottes willen für wahr und gewiß, daß er nicht daran zweifelt, der muß auch diese dargebotene Gnade mit herzlicher Begierde annehmen und sich in lebendigem Vertrauen dem Gott ganz hingeben, der mit solcher Liebe und Gnade sich zum Sünder herabneigt.

Von solchem gläubigen Vertrauen aber gilt, was Luther in „Freiheit eines Christenmenschen“ zum elften sagt: „Weiter ist es mit dem Glauben also gethan, daß, welcher dem andern glaubt, der glaubt ihm darum, daß er ihn für einen frommen, wahrhaftigen Menschen achtet, welches die größte Ehre ist, die ein Mensch dem andern thun kann; wie es wiederum die größte Schmach ist, so er ihn für einen losen, lügenhaften, leichtfertigen Mann achtet. Also auch, wenn die Seele Gottes Wort festiglich glaubt, so hält sie ihn für wahrhaftig, fromm und gerecht, damit sie ihm die größte Ehre thut, die sie ihm thun kann. Denn da giebt sie ihm recht, da läßt sie ihm recht, da ehrt sie seinen Namen und läßt mit sich handeln, wie er will; denn sie zweifelt nicht, er sei fromm, wahrhaftig in allen seinen Worten. Wiederum kann man Gott keine größere Unehre anthun, denn ihm nicht glauben, womit die Seele ihn für einen Untüchtigen, Lügenhaftigen, Leichtfertigen hält und, soviel an ihr ist, ihn verleugnet mit solchem Unglauben und einen Abgott ihres eigenen Sinnes im Herzen wider Gott aufrichtet, als wollte sie es besser wissen wie er. Wenn dann Gott sieht, daß ihm die Seele Wahrheit giebt und ihn also ehrt durch ihren Glauben, so ehrt er sie wiederum und hält sie auch für fromm und wahrhaftig, und sie ist auch fromm und wahrhaftig durch solchen Glauben. Denn daß man Gott die Wahrheit und Frömmigkeit gebe, das ist Recht und Wahrheit und macht recht und wahrhaftig, dieweil es wahr ist und recht, daß Gott die Wahrheit gegeben werde, welches die nicht thun, die nicht glauben und doch sich mit vielen guten Werken treiben und mühen.“ Dieser Glaube macht den Sünder gerecht, d. h. Gott angenehm und wohlgefällig. Denn dieser Glaube ist dasjenige Verhalten, welches dem Willen Gottes entspricht, welchen er uns im Evangelium offenbart. Der natürliche Mensch, welcher unter dem durch das Gewissen und das Gesetz sich bezeugenden heiligen Willen Gottes steht, muß Gott fürchten und ihn fliehen, weil er mit seinen Sünden Gottes Zorn herausfordert und seine gerechte Strafe auf sich herabzieht, und ob er sich gleich „mit vielen guten Werken treibt und mühet“, so kann er damit doch nicht vor Gott bestehen und sein Wohlgefallen sich verdienen, weil des Menschen Thun nie vollkommen und immer ir-

gendwie befleckt ist. „Aber das Evangelium rückt uns herum und weiset uns von dem Gesetz zu den göttlichen Verheißungen und lehret, daß wir nicht gerecht werden durchs Gesetz, denn niemand kann es halten; sondern dadurch, daß uns um Christus willen Versöhnung geschenkt ist, und die empfangen wir allein durch den Glauben". (Apol. III, 38 u. 194:) „Gerecht sein heißt solcher Gehorsam, den Gott dafür annimmt. Nu will Gott unsern Gehorsam in Werken nicht annehmen für Gerechtigkeit; denn es ist nicht ein herzlicher Gehorsam, dieweil niemand das Gesetz recht hält. Darum hat er einen andern Gehorsam geordnet, den er will für Gerechtigkeit annehmen, nämlich daß wir unsern Ungehorsam erkennen und vertrauen, wir gefallen Gott um Christus willen, nicht von wegen unseres Gehorsams. Derhalben heißt nu hier gerecht sein, Gott angenehm sein, nicht von wegen eigenes Gehorsams, sondern aus Barmherzigkeit um Christus willen." Wenn wir also der Gnade Gottes in Christo, die uns durch das Evangelium dargeboten wird, vertrauen, dann entsprechen wir dem Gnadenwillen Gottes, „wir geben ihm recht, halten ihn für fromm und wahrhaftig, lassen ihn mit uns handeln, wie er will, und thun ihm die allergrößte Ehre an", und dann hält er uns wiederum für fromm und wahrhaftig — wir sind vor ihm gerecht, d. h. ihm angenehm, so wie er uns haben will. Daß aber dieses Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo, welche das Evangelium uns anbietet, nicht bloß die Bedingung eines neuen Lebens ist und ein solches nicht bloß wirkt, sondern selbst ein neues Leben ist, scheint mir zweifellos. Denn wer diesen Glauben hat, der ist schon herumgerückt. Nicht bloß daß er die Sünde beseufzen und hassen muß als einen todeswürdigen Frevel gegen die Majestät des heiligen Gottes, um dessen willen Christus hat sterben müssen — solch ein Seufzen unter der Sünde, solch einen Haß gegen die Sünde kann auch der empfinden, welcher unter dem Gesetz steht, obwohl zwischen beiden auch hierin ein großer Unterschied sein wird —; nein, wer an die Gnade Gottes in Christo glaubt, der ist herumgerückt, er ist ein neuer Mensch geworden! Sein Herz hat eine ganz andere Richtung. Er wendet Gott nicht mehr den Rücken sondern das Antlitz zu. Er fürchtet nicht Gott und fliehet vor ihm, er hadert

nicht mit ihm und murrt wider ihn, sondern giebt sich ihm auf sein Wort in völligem Vertrauen hin. Wo aber solch Vertrauen auf Gott ist, da ist das Gewissen nicht mehr erschrocken, sondern hat Trost und Frieden und Liebe zu Gott. Wer glaubt, daß er aus der Gnade Gottes alles — Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit — empfangen hat, der muß auch Gott über alles lieben, und aus solcher Liebe zu Gott muß auch ein freudiger Gehorsam gegen Gottes heiligen Willen fließen, und das um so mehr, weil die Übertretung desselben, die Sünde, in ihrer Strafwürdigkeit erkannt und in ihrem Verderben erfahren ist. So ist der rechtfertigende Glaube in der That das einheitliche Prinzip des neuen Lebens — die eine lebendige Wurzel, aus welcher sich mit Notwendigkeit dasselbe in seiner ganzen Fülle entfalten muß.

In dieser Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben liegt nichts dem Prinzip der evangelischen Kirche Fremdes oder Feindliches und insbesondere keine Annäherung an den römischen Irrtum. Wie oben nachgewiesen, kam es den Reformatoren darauf an, das unmittelbar religiöse Heilsinteresse sicher zu stellen, d. h. den armen geängsteten Gewissen einen ganz gewissen Trost zu bringen und dem Herrn Christus die ihm gebührende Ehre zu geben, daß er allein der Versöhner, Erlöser, Heiland sei. Darum bestanden sie und besteht die evangelische Kirche unverrückt auf dem „Aus Gnaden um Christi willen — allein durch den Glauben". Ausschließen will die evangelische Lehre jegliches Verdienst des Menschen an seiner Rettung und Beseligung, jede, wie auch immer geartete, Werk- und Gesetzesgerechtigkeit, weil durch dieselbe sowohl die Gewißheit des Trostes und Heils den armen, geängsteten Gewissen, als auch dem Herrn Christus die schuldige Ehre geraubt wird. Die vorgetragene Rechtfertigungslehre entspricht aber dieser aus dem evangelischen Prinzip sich ergebenden Forderung durchaus. Wohl ist danach der Glaube nicht bloß die Bedingung, unter welcher Gott den Sünder rechtfertigt, d. h. von dem Strafurteil los und gerecht spricht und zwar in dem Sinne, daß die Rechtfertigung ein Akt der göttlichen Anschauung und Urteils ist, der nicht im Menschen, sondern in Gott vorgeht und zunächst und an und für sich den Menschen nicht verändert, sondern eine unmittelbare Erneuerung und

Umkehr des Glaubenden selbst; — aber das ist nicht katholisch, sondern evangelisch und dem entsprechend, was mit Luther und dem ältern Melanchthon die ältern Bekenntnisschriften lehren. Denn in dem rechtfertigenden Glauben nach der gegebenen Darstellung liegt nichts Verdienstliches, er ist kein opus per sese dignum, daß man um seinetwillen Gnade und Vergebung der Sünden als verdienten Lohn beanspruchen könnte, cf. Apol. IV, 56: „Nam fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam"; cf. IV, 86. Dieser Glaube sieht nicht auf sich und reflektiert: weil ich an die Gnade Gottes glaube, darum muß sie mir werden; sondern er sieht allein auf die Gnade Gottes in Christo und vertraut auf dieselbe. Ja, dieser Glaube schließt alle Reflexionen aus, weil er eben nur auf eins gerichtet ist, auf Christum und das in ihm uns dargebotene Heil aus Gnaden. Sobald ihm dieses Objekt entschwindet oder auch nur sich verdunkelt, hört er auf, rechtfertigender Glaube zu sein. „Die fides ist eben für uns Menschen das Wegwerfen des Vertrauens auf irgendwelche Werke, sie selbst mit eingeschlossen" (Loofs a. a. O. S. 674; s. auch Frank a. a. O. S. 344). Nun ist zwar der Glaube die Gesinnung, welche Gott bei uns sehen will (nach der im Evangelium uns geoffenbarten Gnadenordnung), um deren willen „er uns als fromm und wahrhaftig und recht hält"; aber er ist darum nicht die Bedingung unserer Geltung vor Gott, denn dann wäre er doch immer wieder eine causa meritoria; sondern der Glaube ist diese Geltung selbst. „Der Glaube ist nicht die Bedingung des Empfangens der Gnade, sondern er ist das Empfangen selbst. Christus giebt, die Gläubigen empfangen", s. Dorner a. a. O., S. 752 Anm. Es ist nicht so, daß Gott im Evangelium dem Sünder zuruft: „Ich will dir um Christi willen gnädig sein, wenn du glaubst", sondern er bietet seine Gnade in Christo ohne Bedingung an, und wer daran glaubt, der empfängt sie, wie Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen" zum neunten sagt: „Die göttliche Verheißung und Zusagung spricht: willst du alle Gebote erfüllen, deiner bösen Begierde und Sünde los werden, wie die Gebote zwingen und fordern, siehe da, glaube an Christum, in wel-

chem ich dir zusage alle Gnade, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit; glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht."

So ist nach der vorgetragenen Lehre von dem rechtfertigenden Glauben die Gnade Gottes, die in Christo dargeboten wird, der alleinige objektive Grund des Heils, und der Gläubige hat trotz seines Glaubens absolut kein Verdienst daran. Christus allein ist unsere Gerechtigkeit. Dieser objektive Grund des Heils ist extra hominem, cf. Melanchthon, Loc. theol. de vocabulo fidei, Absatz 3: „Hos — sc. pavores, qui in vera poenitentia existunt — si considerarent, scirent perterrefactas mentes quaerere consolationem extra sese et hanc consolationem esse fiduciam ..., und darum steht er unerschütterlich fest, und der Gläubige kann sich gänzlich darauf verlassen. — Auf der andern Seite bethätigt sich nach dieser Lehre der Mensch in seinem tiefsten persönlichen Kern und Wesen bei der Rechtfertigung, und damit kommt das subjektive Moment zu seinem Rechte, und die Heilslehre wird ein einheitliches Ganzes, indem sie sich allein, aber vollständig auf der Lehre vom rechtfertigenden Glauben erbaut. Jeder wahrhafte Glaube, jedes wahrhafte Vertrauen ist ohne lebendige Teilnahme des Glaubenden gar nicht denkbar; der rechtfertigende Glaube aber ist nicht bloß eine lebendige Bezeugung des persönlichen Ich, sondern eine wirkliche und wahrhafte gründliche Erneuerung und Umkehr des Menschen, indem er sich auf Grund der dargebotenen Gnade von der Sünde und Gottentfremdung ab und zu Gott hin wendet und die von ihm dargebotene Gnade annimmt, wie oben ausgeführt ist. Das Wesen dieses Glaubens hat Baur (a. a. O. S. 260 ff.), wie mir scheint, trefflich dargestellt: „Der Glaube ist ihm (nämlich dem Protestanten gegenüber den Katholiken, welche, wie Bellarmin sagt, fidem in intellectu sedem habere volunt), vielmehr die den ganzen Menschen umfassende und auf das Höchste, das ihm zu seiner Beseligung dargeboten ist, hinziehende Richtung des Gemüts, das innerste den Menschen beseelende Prinzip seines religiösen Lebens. Während er seine Tiefe und Innigkeit darin hat, daß er von dem Mittelpunkt ausgeht, in welchem alle geistige Thätigkeit des Menschen sich konzentriert und das individuelle persönliche Leben seinen innersten Sitz und Herd hat,

ist er doch zugleich ein Verzichtthun auf alles Persönliche, auf das eigene Selbst, eine bloße Richtung auf das von Gott Dargebotene, eine reine, vom tiefsten Gefühle der eigenen Bedürftigkeit durchdrungene Hingebung an dasselbe, ein Akt, welcher so intensiv und inhaltsreich er ist, doch nur ein Akt der Receptivität ist, nur als Organ das Gegebene aufnehmen und sich nicht in selbständiger Bedeutung fixieren will. Und wie er auf den Mittelpunkt des menschlichen Wesens zurückgeht und dem geistigen und religiösen Leben des Menschen seine intensivste Bedeutung dadurch giebt, daß der Mensch in ihm auf der einen Seite für sich selbst durch die Sünde nichts ist, auf der andern durch die Gnade das Höchste in sich aufnehmen soll, so erfaßt er auch sein Objekt, die Gnade der Erlösung, in ihrem Mittelpunkt, in dem durch die Gerechtigkeit Christi vermittelten Akte der Sündenvergebung." „Das katholische System hält sich in dieser Lehre nur entweder an die eine oder die andere Seite des menschlichen Wesens, entweder an das Erkenntnisvermögen oder das Willensvermögen, das Vermittelnde aber, das in der Mitte zwischen diesen beiden Thätigkeiten Liegende, das eben deswegen sich nicht bloß auf eine einzelne Seite des menschlichen Wesens bezieht, sondern nur in der Tiefe desselben erfaßt werden kann, als die Einheit und der Mittelpunkt, in welchem der Mensch seines ganzen Seins und Wesens, seines wahren Selbsts sich bewußt wird (welches Selbstbewußtsein, da in ihm das Bewußtsein der Sünde mitgesetzt ist, Gott gegenüber nur das Bewußtsein des eigenen Nichts sein kann), wird von ihm nirgends beachtet. Es fehlt ihm der tiefere Blick in das Innere der menschlichen Natur, ein Standpunkt, auf welchem sich ihm die Totalität des menschlichen Wesens in der Einheit des Bewußtseins reflektieren kann." Und in der Anmerkung zu S. 262: „Der Glaube im protestantischen Sinn ist ausschließlich weder ein Erkennen noch ein Wollen, ob er gleich diese beiden Elemente in sich enthält. Deswegen definieren die Reformatoren den Glauben vorzüglich als ein Vertrauen (die fides als fiducia), als die festeste und gewissseste Zuversicht des in Gott ruhenden Gemüts, und wenn sie auch bald das Erkennen, bald das Wollen im Glauben besonders hervorheben, so wollen sie doch den eigentlichen Begriff des Glaubens weder auf das eine noch auf das

andere beſchränkt wiſſen. Melanchthon giebt in ſeinen loc. theol. de vocabulo fidei (Corp. Ref. 21 p. 744) folgende Definition des Glaubens: Fides est assentiri uniserso verbo Dei nobis proposito adeoque et promissioni gratuitae reconciliationis, donatae propter Christum mediatorem, estque fiducia misericordiae Dei, promissae propter Christum mediatorem. Nam fiducia est motus in voluntate, necessario respondens assensioni, seu quo voluntas in Christo acquiescit, quod cum fit, accenditur spiritu sancto et nova luce. Die fides oder fiducia iſt alſo zwar ein motus in voluntate, aber quo voluntas in Christo acquiescit.“ Der Glaube in dieſer Beſtimmtheit iſt das ſich völlige Hingeben an die in Chriſto dargebotene Gnade Gottes, das vertrauensvolle Annehmen des im Evangelium um Chriſti willen verheißenen göttlichen Erbarmens, wie Melanchthon in der Apologie immer wieder betont, daß Verheißung und Glaube Korrelate ſeien, die ſich gegenſeitig fordern, in der ſelbſtverſtändlichen Annahme, daß die perterrefactae conscientiae dieſe im Evangelium ihnen aus Gnaden angebotene Verheißung auch annehmen, d. h. daß ſie daran glauben werden; aber in dieſem Glauben, d. h. die Gnade Annehmen, liegt durchaus nichts Meritoriſches. Ebenſo wenig wie man von einem Verdienſt ſprechen kann, wenn ein dem Verhungern Naher das Brot, ein dem Verſchmachten Naher das Waſſer nimmt und genießt, welche aus Erbarmen ihm dargeboten werden, ebenſo wenig kann man von einem Verdienſt ſprechen, wenn die perterrefactae conscientiae, welche unter den terrores peccati et mortis ſeufzen, die um Chriſti willen ihnen dargebotene Gnade Gottes annehmen, die ihnen Troſt und Frieden und Leben verbürgt, und das um ſo weniger, als der Glaube nicht des Menſchen eigenes Werk iſt („ein Menſchengedanke“, ſ. oben), ſondern eben das Korrelat der angebotenen Gnade, die Wirkung des Evangeliums und des durch das Evangelium an den „erſchrockenen Gewiſſen“ ſich bezeugenden heiligen Geiſtes.

Das Bedenken, welches Loofs (a. a. O., S. 680 f.) gegen die Rechtfertigungslehre der Apologie ausſpricht, als ob dieſelbe zur Prädeſtinationslehre führen müſſe, trifft ſie meiner Auffaſſung nach nicht, jedenfalls trifft ſie nicht die von mir dargeſtellte Lehre. Denn

nach dieser — und das ist meinem Verständnis nach auch die Lehre der Apologie — ist die iustificatio nur wertvoll für die perterrefactae conscientiae, welche die Schrecken der Sünde und des Todes fühlen, und nur diese können sie erlangen, indem ihnen das Erbarmen Gottes um Christi willen verkündet wird, aber sie werden sie auch erlangen, indem es ganz selbstverständlich ist, daß sie an dieses Trost und Frieden und Leben bringende Evangelium glauben werden. Höchstens könnte man dieses Bedenken bei der, ich möchte sagen, zunächst untern Stufe aufwerfen, nämlich bei der Frage nach der Wirksamkeit des Gesetzes. Bringt dasselbe in allen diese terrores peccati et mortis hervor? und wenn nicht, ist es nicht die Willkür Gottes, die nur die einen in die Tiefe führt, die andern aber an der Oberfläche haften läßt? Doch darauf einzugehen erfordert nicht der Gegenstand. —

Daß die heilige Schrift die Rechtfertigung lehrt, nicht als einen forensischen Akt und zwar in dem Sinne, als ob sie eine bloße Gerechterklärung seitens Gottes sei, die wohl in ihm, aber nicht in dem Gerechtfertigten irgendeine Wesensänderung bedinge — das ist meine dritte Behauptung, die ich noch zu vertreten habe. Auf die ganze heilige Schrift werde ich aber nicht eingehen, weil das über den Rahmen einer solchen Betrachtung hinausgeht. Vielmehr werde ich mich auf das Neue Testament und zwar auf den Römerbrief beschränken. Ich denke, das wird genügen. Im Römerbrief ist die Lehre von der Rechtfertigung nicht bloß gelegentlich erwähnt oder auch gelegentlich betont, sondern als der Grund und Kern der ganzen Heilslehre entwickelt und dargestellt, und darum gründen sich auch alle verschiedenen Auffassungen der Rechtfertigung wesentlich auf die verschiedene Auffassung des Römerbriefs. Es sei mir gestattet, meine Auffassung dieses Briefes, soweit es die vorliegende Frage angeht, einfach positiv darzulegen, ohne mich mit anderen Auffassungen auseinanderzusetzen.

Das Thema des Briefes ist anerkanntermaßen 1, 16—17 ausgesprochen. Es enthält ein dreimaliges γάρ. V. 9 ff. spricht Paulus von seinem Vorhaben, auch in Rom das Evangelium zu verkündigen. „Als Schuldner der Griechen und Barbaren, der Weisen und Unverständigen bin ich, soviel an mir liegt, bereit, auch euch

in Rom das Evangelium zu verkünden“ 11 ff. Und nun sagt er kurz gegenüber solchen, welche diese Bereitwilligkeit dem hoffärtigen, weisheitsstolzen und auch gewaltthätigen Rom gegenüber nicht verstehen, warum sie für ihn selbstverständlich ist: „weil ich mich des Evangeliums nicht schäme“. Daran reiht er sofort den Grund, weshalb er und überhaupt niemand sich des Evangeliums zu schämen braucht: „weil das Evangelium eine Gotteskraft ist zur Rettung für jeden Glaubenden“, und fügt drittens hinzu, warum das Evangelium solche Gotteskraft ist, weil „Gerechtigkeit Gottes in ihm enthüllt wird aus Glauben in Glauben“, wie denn geschrieben steht: „Der Gerechte wird aus Glauben leben“. *Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ* V. 17 kann nur heißen Gerechtigkeit Gottes und nicht Gerechtigkeit vor Gott, zumal da sofort folgt *ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ* V. 18, der *δικαιοσύνη θεοῦ* also *ὀργὴ θεοῦ* entgegengestellt wird, *ὀργὴ θεοῦ* aber nur „Zorn Gottes“ heißen kann. Dieses: „Im Evangelium wird Gottes Gerechtigkeit enthüllt aus Glauben in Glauben“ und daß es sich damit erweiset als „Gottes Kraft zur Rettung für jeden Glaubenden“: das ist das Thema des Römerbriefes. Diese im Evangelium aus Glauben in Glauben enthüllte Gerechtigkeit Gottes als Gotteskraft zur Rettung für jeden Glaubenden zu begründen, in ihren Folgen und Früchten darzustellen, gegen Angriffe, besonders seitens der jüdischen Werk- und Selbstgerechtigkeit zu sichern, in Einklang mit dem recht verstandenen Alten Testament und mit der Führung des Volkes Israel zu erweisen —, das ist Inhalt und Zweck des Römerbriefs. Ehe ich darauf weiter eingehe, muß ich zunächst einem aus dem Thema V. 16. 17 gegen diese Auffassung scheinbar sich erhebenden und gewöhnlich auch erhobenen Widerspruch Antwort stehen. Wenn es V. 17 heißt: *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*“, so scheinen diese Worte selbst, besonders die begründenden Schriftworte: *καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* zu erfordern, daß die *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* sofort dem *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* entsprechend, eine subjektive Beziehung auf den Gläubigen haben, also nicht als „Gerechtigkeit Gottes“, sondern als Gerechtigkeit vor Gott verstanden werden müsse, und

dasselbe scheint der vorherige, durch V. 17 begründete Satz: „*δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* zu verlangen, weil darin das Evangelium als Gotteskraft zur Rettung der Gläubigen, also auch in subjektiver Beziehung auf die Gläubigen bezeichnet wird. Aber einerseits kann *δικαιοσύνη θεοῦ* (V. 17) nicht „Gerechtigkeit vor Gott" heißen, sondern nur „Gerechtigkeit Gottes", s. vorhin und anderseits gerade ist diese *δικαιοσύνη θεοῦ*, welche in dem Evangelium *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* enthüllt wird, die *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* und das Schriftwort: „*καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*" behält auch bei dieser Auffassung sein volles Recht, seine begründende Bedeutung. Unzweifelhaft liegt der Nachdruck in V. 16 und 17 darauf, daß in dem Evangelium Gottes Gerechtigkeit enthüllt wird aus Glauben in Glauben. Wird sie aber im Evangelium enthüllt, so ist sie außerhalb des Evangeliums verborgen, und das erfüllt den Apostel — nach meiner Auffassung — mit der hohen Freudigkeit, das Evangelium zu predigen, weil in demselben enthüllt wird, was außerhalb desselben verborgen war und ist, das Allerwichtigste und Allerhöchste, die *δικαιοσύνη θεοῦ*. Nun freilich ist die Frage: Was heißt *δικαιοσύνη θεοῦ*? Die Gerechtigkeit Gottes als des Richters kann damit nicht gemeint sein. Die war ja nicht bloß den Juden aus dem Alten Testament bekannt, wie denn Paulus diese Erkenntnis gerade als selbstverständlich voraussetzt (3, 6), sondern auch die Heiden hatten davon ein unmittelbares Bewußtsein 1, 32; 2, 15. *Δίκαιος* ist der, welcher seinem Wesen entspricht; das gilt sowohl von den Menschen als von Gott. Das Wesen des Menschen besteht darin, gottgemäß zu sein, d. h. dem göttlichen Willen zu entsprechen. Denn die höchste Norm für die Menschen ist der göttliche Wille; wer dem entspricht, ist *δίκαιος* rechtbeschaffen. Wo nun der Wille Gottes, wie im Alten Testament, im Gesetz sich offenbart hat, da ist *δίκαιος* derjenige, welcher das Gesetz erfüllt, weil in ihm Gottes Wille sich kundgethan hat. Weil es nun von keinem erfüllt wurde — auch nicht erfüllt werden konnte, noch erfüllt werden kann —, so war und so ist auch keiner aus dem Gesetz gerecht, 3, 10—20. Die Gerechtigkeit Gottes besteht darin, daß er seinem eigenen Wesen entspricht; denn

er ſelbſt iſt die höchſte Norm. Die *δικαιοσύνη θεοῦ* iſt alſo Gottes weſentliche Gerechtigkeit, welche auch ſeine Gnade und Barmherzigkeit in ſich ſchließt, welche die Sünde verdammt, aber zugleich dem Sünder das Heil bereitet und darbietet. Dieſe Gerechtigkeit Gottes war bisher verborgen (Act. 17, 30), aber *ἀποκαλύπτεται* in der Gegenwart im Evangelium. Denn nach demſelben zeigt ſich Gottes heilige Gerechtigkeit in dem Tode Jeſu Chriſti als dem verdienten Gericht über die Sünde, und zugleich tritt darin Gottes Gnade über die Sünder ins hellſte Licht. Enthüllt wird dieſe Gerechtigkeit Gottes im Evangelio zwar allen, die das Evangelium hören, aber als *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν* nur *παντὶ τῷ πιστεύοντι; δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.* Gepredigt wird das Evangelium, welches dieſe Gerechtigkeit Gottes enthüllt, allen; aber nicht alle nehmen es im Glauben gehorſam an (10, 16), und dieſen im Ungehorſam Ungläubigen iſt es darum auch nicht eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν.* Wer aber im Glauben dieſe im Evangelium enthüllte Gerechtigkeit Gottes aufnimmt, der erfährt ſie als eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν*, ſo daß er immer vertrauensvoller dieſer Gerechtigkeit ſich hingiebt (*ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*) und aus dieſem Glauben ſowohl ſelbſt ein *δίκαιος* iſt, der dem im Evangelium offenbarten Weſen Gottes durch gläubigen Gehorſam entſpricht, als er auch aus dieſem Glauben lebt, die *σωτηρίαν* hat, wie Paulus mit dem Schriftwort: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* das in V. 16 und 17 Geſagte begründend und zuſammenfaſſend ſchließt. Denn V. 16 heißt es: das Evangelium iſt *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* — V. 17 *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, alſo *ἐκ πίστεως* enthüllt ſich *δικαιοσύνη* wirkſam, ſo daß der Gläubige ſich ihr hingiebt, alſo ein *δίκαιος* wird und ihm zugleich das Evangelium, in welchem dieſe *δικαιοσύνη* enthüllt wird, *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν* iſt, und das zuſammengefaßt giebt das Schriftwort: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Und hebt auf der einen Seite der Apoſtel als den alleinigen feſten objektiven Grund des Heils und als ſeine wirkſame Kraft die im Evangelium enthüllte Gottesgerechtigkeit hervor, ſo auf der anderen Seite als den einen Weg, dieſes Heil in ſeiner

wirksamen Kraft zu erfahren, den Glauben und den Glauben allein. Beide, die im Evangelio enthüllte Gottesgerechtigkeit und der Glaube daran, stehen in innigstem Zusammenhange, sind aufeinander angewiesen. Jene kann nur dem Glauben sich erschließen und darum auch nur auf den Glauben es abgesehen haben; irgendwelche Weisheit oder Werkgerechtigkeit kann sie — ihrem Wesen nach — nicht fassen; dieser giebt sich ganz an jene hin, giebt ihr in vollem Gehorsam in allen Stücken recht und ist so das eigentliche Wesen alles gerechten Verhaltens zu Gott, aller Rechtbeschaffenheit vor Gott. Daß im Evangelium eine Gottesgerechtigkeit, welche *δύναμις θεοῦ ἐστι παντὶ τῷ πιστεύοντι*, enthüllt wird, das ist das Thema des Römerbriefes, welches (s. oben) nach verschiedenen Seiten behandelt wird und zwar also, daß Gottes Gerechtigkeit, die in Christo, besonders in seinem Tode, offenbart ist, als die vollkommene, dem Wesen Gottes entsprechende Gerechtigkeit, welche die Sünde nach ihrem Verdienste voll straft und damit zugleich als Gnade und Erbarmen den Sündern das Heil bereitet und darbietet, daß diese Gerechtigkeit Gottes immer wieder betont wird als der Kern des Evangeliums, als die Sonne des neuen Tages, womit dann freilich immer wieder als unmittelbar verbunden der Glaube verkündigt wird als der eine, empfängliche Acker, in welchen dieser Kern fruchtbringend gesäet wird — als das offene Auge, welchem allein das Licht des Tages sich erschließen kann, aber auch erschließen muß. Dieses sei mir gestattet in großen Zügen auszuführen.

Dem *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται* (17) stellt Paulus gegenüber in V. 18 *ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ* ... Das *γὰρ* in V. 18 findet seine Erklärung also: Gottes Gerechtigkeit wird im Evangelio enthüllt, außerhalb des Evangeliums ist sie verhüllt. Denn — außerhalb des Evangelii — wird enthüllt Gottes Zorn. Auch Gottes Zorn ist ein Erweis der Gerechtigkeit Gottes, aber nicht ihr voller Erweis. Der Zorn Gottes ist der Erweis der göttlichen Gerechtigkeit über alle, welche dem göttlichen Willen, soweit er ihnen kund gethan ist, nicht entsprechen. Nun war der göttliche Wille als ein heiliges, verbindliches Gesetz allen bekannt, und es mußte auch von allen anerkannt werden, daß sie denselben zu erfüllen verpflichtet waren. Aber sie erfüllten ihn

nicht, und darum ſtanden alle unter dem Zorn Gottes, die Heiden und die Juden. Denn auch die erſteren kannten Gott in ſeiner Majeſtät (21) und nach ſeinem heiligen Willen (2, 15), aber ſie dienten ihm nicht als dem heiligen Gott, ſie ſündigten vor allem dadurch, daß ſie ihm, trotzdem ſie ihn kannten, nicht die Ehre gaben (V. 19 ff.); denn aus dieſer Sünde erwuchs ihre geiſtige Verblendung und ihr ſittliches Verderben, und daß Gott ſie dieſer Verblendung hingab, darin enthüllte ſich ſein Zorn über ſie. Was ſie nach dem ihnen geoffenbarten Weſen und Willen Gottes ſein und leiſten ſollten, das waren und leiſteten ſie nicht, darum kann die Gerechtigkeit Gottes ſich über ſie verdientermaßen nur als heiliger Zorn offenbaren. — Den Juden war der heilige, verpflichtende Gotteswille durch den klaren Buchſtaben des Geſetzes noch tiefer eingeprägt, und ſie rühmten ſich dieſes Vorzuges, den ſie vor den Heiden hatten. Aber das, worauf es nach dem Geſetz und für die, welche ſich auf den Boden des Geſetzes ſtellen, ankommt, daß ſie es thun, es erfüllen müſſen, das war (bezw. iſt) bei den Juden auch nicht der Fall. Im Gegenteil — das Geſetz ſpricht es auf das ſchärfſte aus, daß die unter ihm Stehenden es auf das ſchmählichſte übertreten, und darum kann Gottes Gerechtigkeit ihnen gegenüber auch nur wieder als heiliger Zorn ſich offenbaren. So iſt alſo für alle, Heiden und Juden, das Endreſultat dasſelbe. Sie ſtehen alle unter dem Zorn Gottes. Die ganze Welt iſt Gotte ſchuldig — keiner iſt ſo, wie er ſein ſoll — niemand hat den Willen Gottes, wie er im Gewiſſen und Geſetz Heiden und Juden kund gethan iſt, erfüllt, und darum wird auf Grund von Geſetzes-Werken d. h. ſolchen Werken, welche dem in einem Geſetz ausgeſprochenen Willen Gottes genügen ſollen, niemand vor Gott als *δίκαιος*, als rechtſchaffen erklärt — anerkannt werden (3, 19—20).

Nun aber — und damit nimmt Paulus den 1, 17 ausgeſprochenen Satz wieder auf — iſt *χωρὶς νόμου* (geſondert von dem Geſetz) Gottes Gerechtigkeit offenbart (3, 21 ff.), nicht bloß die eine Seite desſelben, welche denen gegenüber, welche das Geſetz nicht erfüllten, als Zorn ſich enthüllen mußte, ſondern Gottes Gerechtigkeit in ihrer ganzen Fülle, ſeine weſentliche Gerechtigkeit,

das seinem Wesen völlig adäquate Verhalten, das, wenn auch noch nicht geoffenbart, so doch schon durch das Gesetz und die Propheten bezeugt ist (natürlich nur dem gläubigen Auge sichtbar) — und von dieser Gottesgerechtigkeit sagt er erklärend (V. 22), daß sie vermittelt, erschlossen — *πεφανέρωται* V. 21 — wird durch den Glauben an Jesum Christum und zwar als eine wirksame Gotteskraft (1, 16) auf alle und zu allen, die glauben (*παντὶ τῷ πιστεύοντι* 1, 16). Ohne auf das Einzelne näher einzugehen, scheint mir doch soviel unbestreitbar, daß Paulus die Enthüllung dieser Gottesgerechtigkeit, welche — nach dem Evangelium — in dem Tode Christi stattgefunden hat, insofern darin einerseits das volle verdiente Gericht über die Sünde vollzogen, also der Heiligkeit Gottes Genüge geschehen ist, aber anderseits seine Gnade den Sündern sich überschwenglich erzeigt, die vermittelt ist durch die in Christo geschehene Erlösung, den Gott selbst als Sühnopfer dahingegeben und öffentlich ausgestellt hat zur öffentlichen Bezeugung an alle, daß die Sünde getilgt und Gott versöhnt ist — es scheint mir unbestreitbar, daß Paulus die Enthüllung dieser Gottesgerechtigkeit als das Wichtigste, als die Hauptsache betont und in den Vordergrund stellt (*εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* V. 25 — *πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*, denn *δικαιοσύνη αὐτοῦ* kann beide Male nach meiner Meinung nur heißen „seine Gerechtigkeit" und nicht Gerechtigkeit vor ihm) und daß ihm hieraus das andere, daß der Mensch aus Glauben gerecht wird, erst eine Folgerung ist, die, wie er sie mit der Gottesgerechtigkeit immer zusammen schaut (*ἱλαστήριον διὰ πίστεως* V. 25), so sich ihm mit unmittelbarer Notwendigkeit (auch für Gott) ergiebt (*καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* V. 26), insofern Gott, der seine wesentliche Gerechtigkeit in Christo enthüllt, garnicht anders kann, als den, der an diese in Christo offenbarte Gerechtigkeit glaubt, für gerecht erklären, weil ja die Enthüllung dieser Gerechtigkeit nur zwecks gläubiger Aufnahme derselben seitens der Sünder geschieht und diese durch ihren Glauben der im Evangelio enthüllten Gottesgerechtigkeit voll entsprechen, also vor Gott *δίκαιοι* — rechtbeschaffen, solche sind, wie diese Gottesgerechtigkeit es haben will. Dieser Darlegung entsprechend

zieht der Apostel die diesen Abschnitt abschließende und zusammenfassende Summa V. 28 *λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* —, welche für alle Menschen gilt, aber doch in besonderer Beziehung auf die durch Werke des Gesetzes gerecht sein wollenden Juden betont wird, da Gott nur Einer ist (*εἷς*), der Gott der Juden und Heiden, wie solches gegenüber der heidnischen Vielgötterei bezw. dem nationalen Götterkult der Kernpunkt des jüdischen Gottesglaubens war, und darum vor dem einen Gott auch nur ein Maßstab der Rechtbeschaffenheit sein kann. Wenn aber der Apostel dieses so ausdrückt V. 30: *ἐπείπερ εἷς ὁ θεός, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως*, so nimmt er damit auf, was V. 26 gesagt ist: *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* und meint mit dem *δικαιώσει ἐκ πίστεως καὶ διὰ πίστεως* den Erweis der im Evangelio offenbarten Gottesgerechtigkeit, wie er auch V. 26 das *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως* als einen Erweis des *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* und mit der *ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* in unmittelbarem Zusammenhange stehend bezeichnet hat.

Dem Einwand, daß das Evangelium, in welchem Gottes Gerechtigkeit als eine wirksame Kraft zum Heile aus Glauben in Glauben enthüllt wird, das Gesetz, in welchem auch Gottes Gerechtigkeit offenbart sei, aufhebe — prägnant: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως*; — stellt Paulus die Behauptung entgegen *μὴ γένοιτο· — ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν* und begründet diese Behauptung Kap. 4., indem er nachweist, daß im Alten Testament, also auf dem Boden des Gesetzes, die Gottesgerechtigkeit, welche allen Gläubigen eine Kraft Gottes zum Heile, zwar nicht in ihrer Fülle vor allen enthüllt, aber doch schon vorbildlich bezeugt sei. Diese Nachweisung führt Paulus an den in messianischer Beziehung hervorragendsten Gestalten des Alten Bundes, an Abraham und David. Bei beiden ist die Gottesgerechtigkeit als Gotteskraft zum Heil auf das deutlichste hervorgehoben. Bei Abraham so, daß an dem Schriftwort 1 Mos. 15, 6 das der Gottesgerechtigkeit auf seiten des Menschen entsprechende Korrelat, der Glaube, hervorgehoben, aber dabei doch die Gottesgerechtigkeit auf das stärkste betont, V. 5: *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, während

bei David nur von dieſer Gottesgerechtigkeit als der Kraft Gottes die Rede iſt V. 6—8, ohne daß der Glaube, durch welchen dieſe Gotteskraft erfahren wird, genannt wird, wie denn im weiteren Verlaufe des 4. Kapitels der Nachdruck auf der Gottesgerechtigkeit liegt, die, weil im Alten Teſtament, als Verheißung charakteriſiert wird, V. 13. 14. 16. 21, die nur dann feſt ſein kann, wenn ſie aus der Gottesgerechtigkeit fließt. Daß damit dem Glauben nichts von ſeinem Werte genommen wird, brauche ich nicht zu ſagen. Er iſt das Korrelat der im Alten Teſtament ſchon bezeugten, in Chriſto voll offenbarten Gottesgerechtigkeit — er kann und will nichts anderes, nichts für ſich ſein — er iſt, wie an Abraham ausführlich geſchildert wird, das vollſtändige Sich-verlaſſen, das unbedingte Vertrauen auf die im Alten Teſtament verheißene V. 18—21, im Neuen Teſtament offenbarte V. 24—25 Gottesgerechtigkeit. Darum nennt Paulus auch dieſes gläubige Vertrauen Abrahams „Gott die Ehre geben“ *δοὺς δόξαν τῷ θεῷ* V. 20, und darum fügt er hinzu: „*διὸ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* — ſein unbedingtes vertrauensvolles Sich-hingeben rechnete ihm dieſer als Gerechtigkeit an, er war damit gerecht d. h. ſo, wie er vor dem, der ſeine volle Gerechtigkeit bezeugt, ſein ſollte.

Auch das 5. Kapitel, in welchem die Früchte der im Evangelium geoffenbarten und durch den Glauben als Kraft zum Heil erfahrenen Gottesgerechtigkeit geſchildert werden, iſt eine Entfaltung des Themas: „Die im Evangelium enthüllte Gottesgerechtigkeit iſt eine Kraft Gottes zum Heil für alle Glaubenden“, und zwar beſonders des Subjekts in dieſem Satze. Denn das ſubjektive Moment, der Glaube, der in der 1. Hälfte des 1. Abſchnittes V. 1—2 mit Nachdruck genannt wird, wird im ferneren Verlaufe des 5. Kapitels garnicht erwähnt, vielmehr alles Gewicht auf den feſten objektiven Grund des Heils, die in Chriſto offenbarte Gerechtigkeit Gottes (V. 8. 15. 21) gelegt (wenn auch ſelbſtverſtändlich dieſe Gottesgerechtigkeit nur den Gläubigen zum Heil dienen kann). Denn durch den Tod ſeines Sohnes ſind wir Gott verſöhnt V. 10 — ſeiner Heiligkeit iſt dadurch Genüge geſchehen —, aber zugleich wird dadurch Gottes Liebe gegen uns herrlich geprieſen (V. 8), und ſeine Gnade, die in Chriſto erſchienen iſt, ergießt ſich in ihrer

Fülle als Gabe der Gerechtigkeit und des Lebens (15 ff.) über alle Menschen d. h. über alle diejenigen, welche glauben. Denn Liebe, Gnade und Gabe kann man nicht anders aufnehmen als durch Glauben, wie sie es auch auf gar nichts anderes als auf Glauben absehen können. — Im 6. Kapitel zeigt der Apostel, wie die im Evangelio als Gotteskraft zum Heil allen Glaubenden enthüllte Gottesgerechtigkeit mit der Sünde unmöglich zusammen sein kann. Er weist zuerst den Mißverstand ab, der sich an 5, 20 anklammern könnte, als ob einer in der Sünde beharren müsse, daß desto mächtiger die Gnade sich ergieße — mit der Hinweisung, „οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ und begründet des Christen Gestorbensein der Sünde bezw. seine Verpflichtung, der Sünde nicht mehr zu dienen, 1) durch den Hinweis auf die Taufe, in welcher alle in Christi Tod gepflanzt sind, damit sie mit dem Auferstandenen leben, und 2) durch den Hinweis darauf, daß wir nicht mehr unter dem Gesetz stehen, in welchem nur die eine Seite der Gottesgerechtigkeit enthüllt ist, sondern unter der Gnade, der vollen Offenbarung der wesenhaften Gottesgerechtigkeit. Mit ihr verträgt sich aber das Sündigen schlechterdings nicht. Denn die als Gotteskraft zum Heile enthüllte Gottesgerechtigkeit ist in Christo, zumal in dem Tode Christi für uns Kap. 5, 8 ff. geoffenbart. Wer diese Gotteskraft durch Glauben erfährt, d h. wer in völligem Glaubensgehorsam dieser Gottesgerechtigkeit sich hingiebt (V. 16), der muß ihr als Knecht dienen, — der muß, wie er aus der im Glaubensgehorsam angenommenen Gottesgerechtigkeit frei geworden ist von der Sünde und ein Knecht der Gerechtigkeit, ein δίκαιος vor Gott, nun auch der Gerechtigkeit leben und die Sünde fliehen. Denn diese wirkt den Tod, aber die im Evangelio enthüllte Gottesgerechtigkeit ist Gotteskraft zum Heile und schenkt das Leben. Dasselbe, daß die, welche an die in Christo als eine Kraft Gottes zum Heile enthüllte Gottesgerechtigkeit glauben, vom Gesetz frei sind, zeigt der Apostel besonders im Hinblick auf die das Gesetz wissenden und am Gesetz hangenden Juden in Kap. 7 unter dem Bilde der Ehe. So lange das Gesetz in Kraft stand, waren die unter dem Gesetz Stehenden auch daran gebunden. Aber durch die in Christo geoffenbarte, wesenhafte Gottesgerechtigkeit sind die

in Christum Getauften und an ihn Glaubenden mit ihm getötet, also daß das Band mit dem Gesetze als der Offenbarung der noch nicht vollen Gottesgerechtigkeit gelöst ist und sie von dem Gesetze frei sind. Daß aber das Gesetz, wenn auch nicht die Offenbarung der vollen Gottesgerechtigkeit, dennoch als die Offenbarung der einen Seite der Gottesgerechtigkeit heilig, recht und gut ist und daß die Sünde, welche durch das Gesetz in uns nicht bloß zum Bewußtsein kommt, sondern durch das Gesetz in uns erregt und lebendig wird, nicht dem Gesetz, sondern allein uns zur Belastung fällt und daß das Gesetz, diese Offenbarung der einen Seite der Gottesgerechtigkeit gerade dazu dienen soll, die uns innewohnende Sünde in ihrem ganzen Verderben und ihrer uns erdrückenden Macht hervortreten und uns unsre völlige Ohnmacht erkennen zu lassen, durch unsre Kraft sie zu überwinden, wozu die auf dem Boden des Gesetzes Stehenden verpflichtet wären — das weist der Apostel im 2. Teil des 7. Kap. (V. 7—23) nach abschließend mit dem ergreifenden Ausruf V. 24: *Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου.* Aber die in Christo geoffenbarte volle Gottesgerechtigkeit giebt ihm Antwort auf diese Frage, und daher ruft er jubelnd aus: *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

Am deutlichsten wird meine Behauptung, daß *δικαιοσύνη θεοῦ* heißt „Gerechtigkeit Gottes" und nicht „Gerechtigkeit vor Gott" und daß diese *δικαιοσύνη θεοῦ* als eine Kraft Gottes zum Heil im Evangelium enthüllt wird, im 8. Kapitel als richtig erwiesen. Ich will nur 2 Stellen hervorheben. Dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, der in dem natürlichen Menschen liegt, aber durch den *νόμος* des Alten Testaments zur vollen Wirksamkeit gebracht wird, also daß der Mensch offenbar und bewußterweise unter der *ἁμαρτία* und dem *θάνατος* steht, 7, 15 ff. — stellt der Apostel gegenüber den *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* und rühmt von ihm *ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.* Dieser *νόμος τοῦ πνεύματος* ꝛc. ist der Geist Gottes, sofern er in dem Gläubigen wohnt und ihrem Leben eine ganz neue Richtung und Kraft verleiht V. 9. 10. 11. 14. Was dem Gesetz, der Offenbarung der einen Seite der Gottesgerechtigkeit

um der von der Sünde beherrſchten σάρξ willen nicht möglich war (τὸ γὰρ ἀδυνατὸν τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός), das iſt durch die Erlöſung in Chriſto d. h. durch die Offenbarung der vollen Gerechtigkeit Gottes geſchehen. ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί; denn beides tritt dadurch an den Tag, ſowohl Gottes heilige Gerechtigkeit, welche die Sünde in Chriſto, näher in Chriſti Tod, κατέκρινε, als auch ſeine Liebe, weil er ſeinen Sohn dieſes κατάκριμα über die Sünde für die Sünder hat tragen laſſen Kap. 5, 8. Wenn nun der Apoſtel im Blick auf V. 3ª als gottgewollten Zweck des κατέκρινε in V. 4 bezeichnet ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, ſo ergiebt ſich daraus, daß 1) die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes 3ᵇ den Geiſt mit ſich bringt, ſo daß jeder an ſie Glaubende ihn empfängt und zwar als δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν und 2) jeder ἐν πνεύματι ὤν ein δίκαιος vor Gott iſt, θεῷ ἀρέσκει (während οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται) und 3) zugleich mit dem Glauben ein neues Leben κατὰ πνεῦμα unmittelbar gegeben iſt.

Von der Theodicee Kap. 9—11 darf ich ſo viel wohl, ohne Widerſpruch fürchten zu müſſen, ſagen, daß ſie darauf beruht, daß die (weſenhafte) Gerechtigkeit Gottes ſchon vom Geſetz und den Propheten bezeugt, aber im Evangelio voll offenbart iſt. Von der Gerechtigkeit Gottes ſoll nichts abgehen (9, 14), aber Paulus meint nicht die geſetzliche Gerechtigkeit, wie die Juden ſie verſtanden, ſondern die im Evangelium voll enthüllte Gerechtigkeit, auf das innigſte verbunden mit der unerforſchlichen Weisheit und Gnade Gottes — in deren Dienſt ſteht auch ſeine Allmacht —, damit das Heil feſt ſei, weil es nicht an den Werken der Menſchen, ſondern an dem Berufenden hängt. Dieſer Gedanke iſt der rote Faden, der durch den ganzen Abſchnitt ſich hindurchzieht. Darum hebt er hervor, daß Gottes Verheißung gilt den Kindern der Verheißung, den σκεύη τοῦ ἔλεος, die er aus Heiden und Juden berufen hat; ferner, daß die Juden (in ihrer großen Mehrzahl) die Gerechtigkeit nicht erlangt haben, weil ſie die Gerechtigkeit Gottes nicht erkannten und ſich ihr nicht unterwarfen, ſondern ihre eigene

Gerechtigkeit aufrichten wollten auf Grund von Geſetzes-Werken. Des Geſetzes, der (einſeitigen) Gerechtigkeit Gottes Ende iſt aber gekommen mit der im Evangelium enthüllten vollen Gerechtigkeit Gottes, d. h. mit Chriſto und zwar zu dem Zweck, daß jeder an ihn Glaubende gerecht ſei. Ferner: Dieſe Enthüllung geſchieht durch die Predigt des Evangeliums, aber ihre Kraft erfährt nur der Gläubige, welcher dieſer Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit gehorcht. Ferner die Begründung für V. 26 f., daß das ganze Israel ſelig werde: denn Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen. Sein Weſen iſt δικαιοσύνη — mit der Gnade und Barmherzigkeit untrennbar verbundene heilige Gerechtigkeit. Darum hat er alles beſchloſſen unter den Unglauben, auf daß er ſich aller erbarme. Und im Blick auf dieſe, zwar durch Geſetz und Propheten ſchon bezeugte, aber im Evangelium erſt voll enthüllte Gerechtigkeit Gottes, durch welche allein auch die Wege Gottes das rechte Licht empfangen, bricht er anbetend aus in den Lobpreis 11, 33—36.

Ich faſſe zuſammen. Aus der nur in großen Zügen gegebenen Ausführung geht hervor, daß 1) unter der δικαιοσύνη θεοῦ die weſenhafte Gerechtigkeit Gottes zu verſtehen; daß 2) dieſe zwar durch Geſetz und Propheten bezeugt, aber erſt im Evangelium voll enthüllt iſt; daß ſie 3) ihrem Begriff nach es nur auf Glauben abſieht und abſehen kann; daß darum 4) πᾶς ὁ πιστεύων ein δίκαιος vor Gott iſt, d. h. ein ſolcher, der ſo beſchaffen iſt, wie ihn der ſeine weſenhafte Gerechtigkeit enthüllende Gott haben will und daß 5) πᾶς ὁ πιστεύων die Gottesgerechtigkeit als Gotteskraft zum Heil erfährt.

Iſt es aber ſo, dann kann das δικαιοῦν nicht bloß einen forenſiſchen Akt Gottes bezeichnen, eine bloße Gerechterklärung ſeitens Gottes, die wohl in ihm, aber nicht in dem Gerechtfertigten irgendeine Weſensänderung bedingt, ſondern dann iſt mit dem δικαιοῦν, weil es nur auf den πιστεύων ſich erſtreckt, erſtrecken kann, aber auch erſtrecken muß, immer zugleich eine Weſensänderung des δικαιωθείς notwendig verbunden, wie ſie eben in dem πιστεύων an den Tag tritt, durch welches der δικαιωθείς in der That ein δίκαιος vor Gott geworden iſt und nicht bloß für einen δίκαιος richterlich erklärt

wird, während er ein ἄδικος geblieben ist und erst in Folge und in Kraft der ihm von Gott zugesprochenen Gerechtigkeit anfängt, ein δίκαιος zu werden.

Aber wenn auch meine Auffassung zurückgewiesen wird und man daran festhält, daß δικαιοσύνη θεοῦ heißen soll „Gerechtigkeit vor Gott", und wenn auch diejenigen recht haben, welche behaupten, daß δικαιοῦν nur die Bedeutung „gerecht erklären" im forensischen Sinn haben kann, so ist damit meine Behauptung, daß mit δικαιοῦν zugleich eine innere Wesensbeschaffenheit des Menschen bezeichnet wird, nicht widerlegt. Die Frage, ob δικαιοῦν heißt: gerecht machen oder gerecht erklären, scheint mir nicht die Bedeutung zu haben, welche ihr meisthin beigelegt wird. Ich gestehe ohne weiteres zu, daß das δικαιοῦν an vielen Stellen nur im forensischen Sinn zu verstehen ist, vgl. das oben bei der Beleuchtung der Frankschen Auffassung Gesagte. Aber ob nun das δικαιοῦν direkt oder, wie bei Frank, in abgeleiteter Weise, in deklaratorischer Bedeutung genommen wird, es setzt immer voraus, daß der δικαιωθείς auch wirklich ein δίκαιος ist, da Gott einen ἄδικος nicht für einen δίκαιος erklären kann. Auch das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην Kap. 4, 3. 5. 9 ändert daran nichts; der Glaube, welcher zur Gerechtigkeit angerechnet wird, ist eben Gerechtigkeit vor Gott 3, 28; 1, 16—17 und mit dem δικαιοῦσθαι oder dem λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην muß in dem Menschen zugleich eine innere Wesensveränderung gesetzt sein, weil es nur auf den πιστεύων, die πίστις sich erstreckt. Dem Einwand, daß damit der Glaube als eine menschliche Leistung gewertet würde, habe ich oben begegnet.

Nun ist allerdings wahr, daß der Brief an die Römer der Auffassung des δικαιοῦν als eines deklaratorischen Aktes im forensischen Sinne vollen Vorschub leistet. Der Apostel zeigt, besonders den Juden gegenüber, welche in dem Besitz des Gesetzes und dem äußern Thun der Werke des Gesetzes die gesetzliche Gerechtigkeit vor Gott als eine selbstverdiente, das Heil auf Grund ihrer eignen Gerechtigkeit zu haben glaubten, daß es allein durch den Glauben an die in Jesu Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, geoffenbarte Gottesgerechtigkeit gegeben wird. Er weist daher nach, daß das Gesetz das Thun des Gesetzes erfordere, daß aber durch das

Gesetz niemand vor Gott gerecht werden, vor ihm bestehen könne, weil niemand es erfülle, es auch nicht erfüllen könne. Wer sich unter dasselbe stelle, werde durch dasselbe nicht vor Gott gerecht, sondern vielmehr als ein dem Gesetz nicht Entsprechender gerichtet, verdammt. Im Evangelio von Christo aber wird enthüllt *δικαιοσύνη θεοῦ*. Wer an dieses Evangelium glaubt, wird nicht gerichtet, verdammt, sondern *δικαιοῦται* — für gerecht erklärt. Er hat daher Frieden mit Gott durch Jesum Christum. Ihm wird nicht der verdiente Sold der Sünde, der Tod, sondern die Gnadengabe Gottes, das ewige Leben. Diese Darlegung bewegt sich fast ganz in Ausdrücken des Rechtsverfahrens. (*τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ* 1, 32; *τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ* 2, 3; *οὐ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ* 2, 11; *διὰ νόμου κριθήσονται* 2, 12; *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλ᾽ οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται* 2, 13 u. v. a. Stellen, besonders noch 8, 1; 31—34.) Ich bin nicht so thöricht, irgendwie den Apostel darüber meistern zu wollen. Vielmehr ist für einen jeden Menschen, weil ein jeder Mensch ein Sünder ist und die Sünde Auflehnung, Empörung wider Gott ist und sein gerechtes Gericht herausfordert — es ist für einen jeden die allerwichtigste Frage: wie kann ich im Gericht Gottes bestehen, daß ich nicht um meiner Sünde willen verdammt werde, sondern Gott mich als einen *δίκαιος* ansieht, erklärt und mir gnädig ist? und es entspricht ebenso sehr dem allgemeinen religiösen Bedürfnis als der biblischen Wahrheit, daß die Heilserlangung ein Heilsprozeß ist und in demselben als das erste und Wichtigste betont wird, daß Gott den Sünder um Christi willen für gerecht erklärt, daß wir durch den Glauben an Christum Vergebung der Sünden haben von dem, unter dessen Gericht wir stehen. Daß aber die Betonung dieses deklaratorischen Aktes im forensischen Sinne, nur formal-juristisch verstanden, die alleinige, dem Worte Gottes entsprechende Darstellung des Vorganges der Heilserlangung ist, der Fels, auf welchem die evangelische Kirche ruht, an dem man nicht rütteln dürfe, ohne sie in ihrem Wesen und Bestande zu gefährden, das scheint mir zu viel behauptet. Ich will gar nicht mich darauf stützen, daß in der Apologie schlechterdings gerecht sein nichts anderes heißt, als Gott angenehm sein

(s. oben S. 536); daß ferner in der Apologie die justificatio als remissio peccatorum, als regeneratio, als reconciliatio oder als renovatio et conciliatio und unser Verhältnis zu Gott, wie es sich infolge der Rechtfertigung gestaltet, als: „Wir sind versöhnt oder wir sind gerecht, oder wir haben einen Zugang zu ihm, oder wir sind seine Kinder und Erben" bezeichnet wird (s. oben S. 543) und daß Melanchthon mit dieser Gleichstellung der Bezeichnungen von justificatio mit renovatio u. s. w. der heiligen Schrift folgt z. B. Röm. 8, 14—17. Gal. 4, 5. Eph. 1, 5. 1 Petr. 1, 3. 4. 23. 1 Joh. 3, 1. 2; 5, 1, daß also weder von Melanchthon noch von der heiligen Schrift das forensische Moment im Verlauf des Heilsprozesses als conditio sine qua non betont wird. Aber es handelt sich hier nur um den Römerbrief. Daß fast alle Ausdrücke in der Darlegung des Heilsprozesses vom Rechtsverfahren entlehnt sind und zunächst ein solches bezeichnen, das ist nicht zu bezweifeln. Aber der Apostel hat doch keine Dogmatik schreiben wollen, sondern die Wahrheit des Heils unter einem bestimmten Gesichtspunkt, nämlich gegenüber dem jüdischen Werk- und Gesetzesgerechtigkeitswahn verkündigt. Denn ob in Rom mehr Juden- oder mehr Heiden-Christen waren, jedenfalls ist der Römerbrief geschrieben im steten Hinblick auf die Juden, welche auf das Gesetz sich stellten und durch die Werke des Gesetzes gerecht vor Gott zu sein meinten. Dadurch ist der ganze Tenor des Briefes bestimmt — daher die dem Rechtsverfahren entlehnten Ausdrücke. Gewiß, sie sind alle Wahrheit, aber doch nicht so, als ob in ihnen allein der Verlauf des Heilsprozesses zur einzig richtigen, der Sache entsprechenden Darlegung käme, sondern so, daß die Herrlichkeit des Evangeliums von Christo, welches ist eine Kraft Gottes zum Heil allen Glaubenden im Hinblick auf den jüdischen Werk- und Gesetzesgerechtigkeitswahn angepriesen wird als der eine Weg, wie wir vor Gott gerecht erfunden werden können, wie dieselbe Heilswahrheit: „Es ist in keinem andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir mögen selig werden" in andern Briefen unter andern Gesichtspunkten verkündet wird, worauf wir hier nicht weiter eingehen können. Daß aber selbst im Römerbrief diese Darlegung des Heilsprozesses, trotzdem sie ihre Ausdrücke

vom Rechtsverfahren entlehnt hat und zunächst ein solches bezeichnet wird, doch zugleich weit darüber hinausgeht, dürfte kaum beanstandet werden. Bei der Auffassung des Briefes, wie ich sie darzulegen mir erlaubt habe (s. oben), wonach δικαιοσύνη θεοῦ Gerechtigkeit Gottes und nicht Gerechtigkeit vor Gott bedeutet, liegt solches zu Tage, da δίκαιος, δικαιοῦσθαι u. s. w. nicht im forensischen, sondern im religiös-sittlichen Sinn zu verstehen sind und der Apostel dem verkehrten, gesetzlichen Standpunkt gegenüber, auf welchem die Juden standen, aber nicht sie allein, sondern jeder natürliche Mensch, hinweist auf die volle Gottesoffenbarung in Christo Jesu, daß durch das Evangelium von ihm ein Neues, bisher Verborgenes enthüllt ist, nämlich, daß Gott in Christo nicht als Gesetzesgeber uns entgegentritt, vor welchem wir nur durch Erfüllung des Gesetzes gerecht (im juridischen Sinne) sein können, sondern, wenn auch als der heilige Gott, so doch zugleich als der Gott voller wunderbarer Gnade, der in Christo die Welt mit ihm selber versöhnt hat, und uns sein Herz voller Gnade, sein eigentlich wahres Wesen enthüllt, damit wir an diese seine Gnade glauben und durch solchen Glauben vor ihm gerecht seien, aber gerecht nicht im juridischen Sinne, als ob der Glaube eine Leistung unserseits sei, welche statt der fehlenden vom Gesetz erforderten Gerechtigkeit eintrete, sondern gerecht in dem Sinne, daß wir durch Glauben dem entsprechen, worauf es die Gnade Gottes in Christo abgesehen hat, nämlich daß wir sie annehmen und dadurch Gott wohlgefällig, angenehm sind.

Aber auch bei der gewöhnlichen Auffassung des Römerbriefes ist die Erklärung des δικαιοῦν u. s. w. als eines bloß deklaratorischen Aktes im forensischen Sinn und der justificatio als imputatio justitiae Christi als einer zunächst alienae nicht zu halten. — Das scheint mir wenigstens durchaus unvereinbar mit der starken Betonung des Glaubens 1, 16. 17; 3, 22. 25. 26. 28; 4, 3. 5. 17—22. 25; 5, 1 u. a. Denn wenn die Gerechtigkeit vor Gott nur dem Gläubigen zuteil wird und die Rechtfertigung unlösbar mit dem Glauben verbunden ist, so kann sie nicht bloß eine äußerliche, den Sünder um Christi willen gerechtsprechende richterliche Erklärung sein, die an eine Wesensveränderung des Menschen nicht

geknüpft ist, sondern mit ihm ist unmittelbar ein neues Leben gesetzt, das Leben aus der *πίστις* 1, 17, wie es als ein neues unmittelbar mit dem Glauben gesetztes Leben gezeichnet wird 5, 1 ff.; 6, 1 ff.; Kap. 8.

Um noch einzelnes anzuführen. Kap. 5, 17 heißt es: *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Offenbar ist hier mit dem *οἱ τὴν περισσείαν λαμβάνοντες* der Akt der Rechtfertigung bezeichnet und das *λαμβάνειν* geschieht mit dem Glauben. Bengel sagt hierzu: In justificatione homo agit aliquid: sed non justificat actus sumendi, quatenus est actus; sed illud, quod sumitur sive apprehenditur. Donum et sumere sunt correlata. Gnomon Nov. Test. Berolini Schlawitz 1855. Gewiß — donum et sumere sunt correlata; der actus sumendi, quatenus est actus, rechtfertigt nicht; aber auch das donum rechtfertigt nicht, qua donum, sondern nur, wenn es sumitur sive apprehenditur. Beides, das donum und sumere, ist also nicht zu trennen, gehört unlösbar zusammen. Die Worte *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* scheinen mir auch, wenn sie auch die forensische Erklärung (*δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*) nicht ausschließen, doch weit darüber hinauszugehen; denn das Objekt des *λαμβάνειν* ist nicht bloß *ἡ περισσεία τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* (und selbst bei dieser *δωρεὰ* ist es doch kaum das Zunächstliegende, an einen forensischen Ausspruch zu denken), sondern *ἡ περισσεία τῆς χάριτος*, so daß damit der Beginn des Heilsprozesses auf eine viel breitere Basis gestellt wird, als in dem locus der Dogmatik de justificatione.

Auch V. 19 scheint mir mit der forensischen Erklärung nicht vereinbar. *Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. Κατεστάθησαν* und *κατασταθήσονται* sind keine vom Gerichtsverfahren entnommenen Ausdrücke, sondern sie bedeuten soviel als constitui = in den Zustand von *ἁμαρτωλῶν* bezw. *δικαίων* versetzt werden, so daß sie nicht bloß dafür erklärt werden, sondern es auch wirklich sind.

Im Vorderſatz iſt das auch offenbar. „Durch den Ungehorſam des einen Menſchen ſind die vielen in den Stand von Sündern verſetzt“ nach dem Urteil Gottes, wie ſie es in der That waren. Dasſelbe muß auch von dem parallelen Nachſatz gelten: „So werden auch durch den Gehorſam des einen die vielen in den Stand von Gerechten verſetzt werden“ nach dem Urteil Gottes, dem die Wirklichkeit entſpricht, ſo daß, wie jene in Wirklichkeit Sünder, ſo dieſe in Wirklichkeit gerecht, d. h. ſo ſind, wie ſie Gott haben will.

Im 6. Kap. 2—13 wird der Heilsvorgang als ein Sterben mit Chriſto und Auferſtehen mit ihm dargeſtellt. Das geſchieht freilich im Verlaufe der Entwickelung, um dem ſich an die Ausſagen 5, 20—21 etwa hängenden Einwande 6, 1: *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;* begegnend zu zu erweiſen, daß die *δικαιωθέντες* der Sünde nicht mehr dienen können, wie auch in V. 7 ausdrücklich auf das *δικαιοῦσθαι* Bezug genommen wird „*Ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*“; aber wie hier das *δικαιοῦσθαι* ganz anders begründet wird als durch eine deklaratoriſche Erklärung des göttlichen Richters, nämlich durch *ἀποθανών*, ſo ſcheint mir auch in dem ganzen Abſchnitt das Mit-Chriſto-geſtorben und -auferſtandenſein eine beſondere, ſelbſtändige Darſtellung des Heilsvorganges zu ſein, die mit der justificatio als der Gerechterklärung des Sünders von ſeiten Gottes nur in loſem Zuſammenhange ſteht. — Ähnliches gilt von 6, 15 ff., wo der Heilsvorgang in dem Gegenüber von *ὑπὸ νόμον* und *ὑπὸ χάριν* (zu bemerken iſt hier noch inſonderheit, daß V. 16 *ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε* das ſubjektive Moment des Glaubens auf das ſtärkſte betont wird als das der völligen Hingabe) — von 7, 1 ff. wo der Heilsweg in dem Gegenüber des dem Geſetze Geſtorbenſeins und des dem von den Toten Erweckten Angehörens — von 8, 5 ff., wo das Heilsverfahren in dem Gegenüber des Fleiſchlich- und Geiſtlich-geſinnt-ſeins dargeſtellt und das letztere als eine Wirkung des dem Glauben an Jeſum Chriſtum unmittelbar zuteil werdenden heiligen Geiſtes bezeichnet wird, in Kraft welches Geiſtes die Gläubigen Kinder Gottes werden. 8, 14—15.

Schließlich sei mir noch die Bemerkung gestattet, daß die Notwendigkeit, über die Bedeutung der Rechtfertigungslehre klar zu werden, d. h. die Rechtfertigung wirklich als den Punkt zu erkennen und darzustellen, von welchem das ganze Leben erneuert wird, wie solches offenbar die Lehre der Schrift, der Reformatoren und die Absicht der evangelischen Bekenntnisschriften ist, daß diese Notwendigkeit mir gerade in meiner praktischen Amtsführung entgegengetreten ist und ich in der angegebenen Darstellung glaube den Weg gefunden zu haben, ihr genügen zu können. Denn im Konfirmandenunterricht, sowohl bei der Erklärung des zweiten, als besonders des dritten Artikels — hier bei der Darstellung von Rechtfertigung und Heiligung, dort bei der Frage: „Warum mußte der Heiland wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch sein?“ — blieb bei der Auffassung der Rechtfertigung als eines actus forensis, einer actio extra hominem in Deo immer ein hiatus, hier zwischen iustificatio und regeneratio, dort sogar in Gott selbst, insofern er den Sünder für gerecht erklärt, womit Gottes Gerechtigkeit nicht vereinbar ist. Nach der von mir dargelegten Auffassung, welche mir der der Reformatoren und der Lehre der heiligen Schrift zu entsprechen scheint, schwindet aber dieser Zwiespalt und aus dem sola fide erwächst sowohl die einheitliche Heilslehre, wie das ganze neue Leben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Juſtus Jonas' Bericht aus dem Jahre 1538

über Martin Luthers Eintritt in das Kloſter (1505).

Aus dem handſchriftlichen Zuſatz zu einem Urdruck der Confessio Augustana

mitgeteilt von

D. Paul Tſchackert,

ord. Prof. der Kirchengeſchichte in Göttingen.

Unter den auf der K. Univerſitäts-Bibliothek zu Göttingen vorhandenen Exemplaren der Editio princeps der Augsburgiſchen Konfeſſion befindet ſich auch eins, welches dem entſpricht, das im Corp. Ref. Vol. XXVI, p. 238 beſchrieben iſt. Sein Titel lautet:

CONFESSIO
FIDEI EXHIBITA INVICTISS.
IMP. CAROLO V. CAESA-
RI AVGVSTO, IN CO-
MICIIS AVGVSTAE
ANNO
M. D. XXX.
ADDITA EST APO-
LOGIA CONFESSIONIS.
Beide | Deudſch
vnd Latiniſch.
Psalm 119.
Et loquebar de testimonijs tuis in con-
ſpectu Regum, & non confundebar.
VVITTEMBERGAE
M. D. XXX.

Diese Ausgabe steht verzeichnet unter „Theologia thetica I, Nr. 58ª in Quart“ und unterscheidet sich im Titel von den anderen, ebenfalls unter derselben Signatur verzeichneten Ausgaben durch die Jahreszahl 1530 am Schluß, welche sie allein hat. Auf eine weitere bibliographische Beschreibung derselben kommt es hier nicht an.

Auf die leere Rückseite des Titelblattes dieser Confessio hat nun der unbekannte (erste?) Besitzer dieses Druckes zwei chronikartige Einträge in deutscher Sprache geschrieben; in lateinischer Sprache ist von ihm nur eine Bemerkung hinzugefügt. Den Inhalt des ersten Eintrags hat der Schreiber im Anfange des Jahres 1538 erfahren, der des zweiten bezieht sich auf eine Feuersbrunst in Nordhausen im Jahre 1540 [1]). Die kalligraphisch gute Schrift macht den Eindruck, in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts geschrieben zu sein. Die Schriftzüge des zweiten Eintrags sind nicht verschieden von denen des ersten, nur läßt der Unterschied der Färbung der Tinte vermuten, daß beide Einträge nicht in einem Zuge niedergeschrieben sind. Jedenfalls liegt kein Grund vor, welcher uns veranlaßte, die beiden handschriftlichen Einträge in die Zeit nach 1540 zu verlegen; und über Luthers Tod 1546 dürfte man überhaupt nicht hinausgehen, da nach der Erzählung Luther noch am Leben ist (er „kann“ die Laute noch „fast wohl“ schlagen). Wir datieren sie daher auf 1538 bis 1540. — Unser Interesse richtet sich auf den ersten Eintrag, welcher in 26 Zeilen fast die ganze Seite füllt. Er lautet:

„Es hat sich begeben fur zwej und dreissig jharen, da Martinus war zu Erffurdt ein junger magister, noch kein munch, hat er von Erffurdt gezogen kegen Gota, und kauft bücher yn der juristerey, wo er sie uberkommen möchte, und zihet so darnach widder kegen Erffurdt. Auf dem wege zwischen Gota und Erffurdt kompt zu ym eine erschreckliche erscheinunge vom hymel, welches er auf

1) Er ist unwichtig und mag hier nur der Vollständigkeit wegen Platz finden: „Item Anno 40 Mitwochen nach Laurentj ist die alte ehrliche christliche freistadt Northausen von des leidigen teufels werckzeug durch feuersschaden das beste teil verbrandt.“

die zeith deutet, er ſolt ein munch werden. Als baldt er nu kegen Erdfurdt kam, verkauft er alle die bücher der juriſterey heymlich, und leſt zurichten eine herliche collacion, ein abendteſſen jn Porta Cęli (dan ſo heiſſet zu Erffurdt die eine burſ:), leſſet bitten etzliche gelerten zu ym, zuchtige tugenſame jungfrauen und frauen und iſt mit yn uber die maſſe frölich, ſchleth auf der lauten (wilches er dan faſt wol kan). Sindt ſo alle frölich. Als ſie ym aber noch verlaufener zeith freundtlich dancken, wuſten nicht, was er ym ſinne hatte, gehen ſie frolich darvon. Er aber, Martinus Luther, ging ſo baldt yns auguſtinercloſter zu Erdfurdt yn der nacht. Dan das hat er alſo beſtaldt, und wardt ein munch. Vide dedicatoriam epistolam Martini ad patrem suum in librum de votis statim a principio [1]). Jonas hanc historiam et legendam michi recitavit in domo Christophori Seſzen, qui est questor ęrarius in Czerbst, sub prandiolo, anno 38, die Karolj [2]) Cesaris & tercia die post Conversionis Paulj."

Zur Erklärung:

Den Schreiber unſerer Handſchrift, den Überlieferer der „historia et legenda" des Jonas, kennen wir nicht. —

Der Tag „Karoli Caesaris" iſt der 28. Januar.

Daß der hier genannte Jonas mit Juſtus Jonas dem Älteren, dem Freunde Luthers, identiſch iſt, darf als ſicher angenommen werden. Denn derſelbe befand ſich auf dem im Anfang des Jahres 1538 zu Zerbſt abgehaltenen Fürſtenkonvent, über welchen er ſelbſt unter dem 4. Febr. 1538 an den Fürſten Georg von Anhalt berichtet, daß er täglich vor dem Kurfürſten von Sachſen und den übrigen Fürſtlichkeiten predigen müſſe [3]). Dieſer hat alſo am 28. Januar 1538 dort im Hauſe des Stadtkämmerers Chriſtophorus Seſzen unſerm Berichterſtatter den Eintritt Luthers ins Kloſter erzählt. Er hat dann nicht als Augenzeuge, ſondern nur von Hörenſagen berichtet; denn er kam erſt 1506 nach Erfurt, während der Eintritt Luthers in das Kloſter 1505 ſtatt-

1) Luther, De votis monasticis, Erl. Ausg., op. lat. varii argumenti, vol. 6, p. 239: „(cum) ego de coelo terroribus me vocatum asserem etc. . . terrore et agone mortis subitae circumvallatus vovi coactum et necessarium votum."

2) Handſchrift: Korolj.

3) G. Kawerau, Der Briefwechſel des Juſtus Jonas (Halle 1884) I, S. 273 ff. und Corp. Ref. III, p. 497 ff.

fand. — Der zweite Eintrag unserer Handschrift bezieht sich auf Nordhausen; aus dieser Stadt stammte auch Justus Jonas. — Neu ist an dem Bericht des Jonas nun:

1) daß Luther seinen Entschluß, Mönch zu werden, gefaßt hat auf der Rückkehr von einer Reise nach Gotha, wo er juristische Bücher gekauft habe;
2) daß er nach seiner Rückkehr nach Erfurt, als er auf Anlaß der bekannten „erschrecklichen Erscheinung vom Himmel" den Entschluß gefaßt hatte, Mönch zu werden, „alle die juristischen Bücher heimlich verkauft".
3) daß er [von dem Erlös der Bücher?] eine „herrliche Collation, ein Abendessen, in der Burse Porta Coeli zu Erfurt herstellen läßt" [1]);
4) daß er zu „etlichen Gelehrten", welche er zu sich einladet, auch „züchtige tugendsame Jungfrauen und Frauen" bitten läßt und beim Lautenschlag „mit ihnen über die Maße fröhlich" ist;
5) daß die Gäste nicht erfahren, was er im Sinne hat, und fröhlich davongehen, während Martin Luther „so bald" noch „in der Nacht" ins Kloster geht; denn das habe er „also bestellt". —

Der Schreiber dieses Berichtes nennt diesen selbst „historia et legenda". Darf man daraus schließen, daß er selbst schon den Inhalt desselben als aus Wahrheit und Dichtung zusammengesetzt beurteilt? — — So möchte man meinen. Und doch wird man den Bericht nicht ignorieren dürfen; denn die vielen **konkreten** Züge, welche er enthält, können nicht wohl alle als erfunden angesehen werden.

Wie nach den bisher bekannten Quellen die Geschichte des Eintritts Luthers in das Augustinerkloster zu Erfurt verläuft, hat J. Köstlin, Martin Luther I (3. Aufl.), S. 56 f. dargestellt [2]).

---

1) Über Porta Coeli (Himmelspforte), das Collegium Amplonianum zu Erfurt, gestiftet von dem Mediziner Amplonius im Jahre 1412, handeln Motschmann, Just. Christoph. Erfordia literaria I, Erfurt 1729, S. 475 f., und Sinnhold, Erfordia literaria (= Motschmann, Bd. III), 1. Stück (Erfurt 1748), S. 27 ff.

2) Nur darauf sei hier speziell hingewiesen, daß nach der alten, wohl aus Luthers eigenem Munde stammenden Angabe jene „erschreckliche Erscheinung" sich bei Stotternheim im Norden von Erfurt, also nicht auf der Straße von Gotha nach Erfurt zugetragen hat. Köstlin.

2.

Unbekannte Aurifaber-Handschriften zur allgemeinen Reformationsgeschichte.

Von

D. Paul Tschackert,
ord. Prof. der Kirchengeschichte in Göttingen.

Im Jahre 1876 hat Prof. Schirrmacher in Rostock einen Sammelband von reformationsgeschichtlichen Urkunden unter dem Titel „Briefe und Akten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530 nach der Handschrift des Johann Aurifaber“ (Gotha, Friedrich Andreas Perthes) herausgegeben. Ihm lag dafür eine Rostocker Handschrift („Ms. theol. Bibliotheca Acad. Rostochiensis“, Papierhandschrift in Folio, aus verschiedenen Lagen bestehend) vor, über deren Provenienz und Echtheit kein Zweifel besteht; und die Aurifabersche Sammlung verdient um so mehr Beachtung, weil sie die „einzige uns erhaltene umfangreiche Relation von evangelischer Seite“ ist. Die musterhafte Edition Schirrmachers hat die Anerkennung der Fachgenossen gefunden; aber daß dieser Gelehrte sich in der Wertschätzung Aurifabers getäuscht hat, ist ihm von Th. Brieger, Zeitschr. f. Kirchengesch. I, 628 ff.; v. Popowsky, Kritik der handschriftl. Sammlung des Joh. Aurifaber (Königsberg 1880, Diss.) und zuletzt von Th. Kolde, Analecta Lutherana 1833, S. 454 f. nachgewiesen worden. Auch meine hier gebotene Mitteilung kann nur das geringschätzige Urteil Koldes über Aurifabers Geschichtswerk bestätigen, möge aber dennoch dazu beitragen, daß die Goldkörner, welche sie darin finden, zu gelegener Zeit herausgeholt werden.

Auf der königl. Universitätsbibliothek zu Königsberg in Pr. befinden sich drei Bände reformationsgeschichtlicher Handschriften; sie haben die Signatur Codex manuscriptus

Nr. 322, 355 und 356, und enthalten eine Sammlung von Briefen und Akten zur allgemeinen Religionsgeschichte vom Jahre 1530 bis zum Jahre 1545 resp. 1547. Weder Verfasser noch Schreiber sind genannt; auch hat sie bis zur Gegenwart meines Wissens noch niemand benutzt. Aber eine Vergleichung der Schirrmacherschen Edition ergab, daß der erstgenannte Codex die Aurifaberſche Urkundensammlung zur Geschichte des Augsburger Reichstages enthält und mit Schirrmacher, Briefe und Akten u. s. w. S. 31 bis 384 im ganzen identisch ist. Um sicher zu gehen, erbat ich mir den Rostocker Codex zur Einsicht nach Königsberg [1]); die Vergleichung desselben mit dem Königsberger Codex Nr. 322 ergab die gleiche Beschaffenheit beider, und speziell Aurifabers Hand begegnet uns in Codex Nr. 322

in den Inhaltsangaben der Reichstagsverhandlungen auf 7 Blättern Folio, ja, überhaupt in den meisten Überschriften der einzelnen Bestandteile des Codex;

sodann in ganzen Partieen, welche er selber kopiert hat, nämlich Fol. 176—196[a]; 198[a]—201[a]; 211—213; 280—284[a]; 286—287; 288[a]; 289[a]—290[a] (Ende). Im ganzen sind etwa 40 Blätter dieses Codex von Aurifaber selbst geschrieben.

Es ist dadurch bewiesen, daß das Geschichtswerk Aurifabers, welches jetzt von Schirrmacher gedruckt vorliegt, noch in einem handschriftlichen Exemplare auf der Königsberger Universitätsbibliothek existiert.

Ein anderes Exemplar desselben Werkes hat aber auch schon im Jahre 1883 Th. Kolde a. a. O. in der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel in dem Cod. Msc. Helmst. Nr. 42 festgestellt. Ich habe auch diesen Codex eingesehen und ihn mit den beiden vorgenannten Handschriften verglichen [2]). Dieser Vergleich bestätigte nur das Ergebnis, daß die Königsberger Handschrift Nr. 322 ein Aurifaber-Codex ist.

---

1) Herrn Prof. Schirrmacher sage ich für die gütige Vermittelung der Sendung hier meinen ergebensten Dank.

2) Herrn Oberbibliothekar Dr. v. Heinemann spreche ich für die freundliche Übersendung des Codex nach Königsberg hier meinen verbindlichsten Dank aus.

Für die Schirrmachersche Edition giebt es also nicht eine, sondern drei Vorlagen, von denen aber bisher bloß eine einzige benutzt ist, nämlich die Rostocker, während die Wolfenbütteler und die Königsberger noch von niemand bearbeitet sind.

Vergleichen wir sie alle drei, so ergeben sich im einzelnen mancherlei Verschiedenheiten, welche hier nicht weiter untersucht werden sollen; doch finde ich, um nur kurz zu berichten, daß das Wolfenbütteler Exemplar von allen dreien inhaltlich das beste ist, ganz wie schon Kolde a. a. O. ihm den Vorzug vor dem Rostocker gegeben hat.

Dieses Resultat führt uns zunächst zu der Frage nach der Provenienz des Königsberger Codex Nr. 322. Er hat die alte Signatur „CB 10“; aus dieser ergiebt sich mit Sicherheit, daß er zu der Kammerbibliothek des Herzogs Albrecht († 1568) gehörte [1]). Wir werden daher mit gutem Grunde vermuten dürfen, daß Johann Aurifaber, wie er 1556 dem Herzoge von Württemberg ein Exemplar seines Geschichtswerks angeboten hat (Kolde a. a. O. 458 ff.), so auch dem Herzoge von Preußen eins beschafft haben wird.

Während ferner Schirrmacher meinte, daß das Aurifabersche Geschichtswerk nur in dem Rostocker Codex bestand, hat schon Kolde darauf aufmerksam gemacht, daß sich in Wolfenbüttel noch weitere Aurifabersche Bände befinden, welche sich leicht herausfinden lassen. Cod. Helmst. 76; 42; 94; 107; 127; 183; 184 habe ich mir als von Aurifaber herrührend notiert [2]). Ich füge hier nun die weitere Nachricht hinzu, daß auch die Königsberger Universitäts-Bibliothek noch zwei Bände Handschriften besitzt, welche sich deutlich als Teile des Aurifaberschen Geschichtswerkes zu erkennen geben. Auf diese möchte hier besonders aufmerksam gemacht werden.

Es sind das die Codices msc. Nr. 355 und 356. Wir

---

1) Über diese Bibliothek vgl. mein Urkundenbuch zur Reform.-Gesch. des Herzogthums Preußen I (1890), S. 231.

2) Sie sind jetzt alle in dem höchst wertvollen Handschriften-Katalog der Wolfenbütteler Bibliothek von O. v. Heinemann beschrieben.

bemerken zuerst, daß sie die alte Signatur „CB 43“ und „CB 44 tragen, also aus derselben Sammlung stammen, welcher der Codex 322 angehört, aus der Kammerbibliothek des Herzogs Albrecht von Preußen († 1568).

Beide sind wie Codex 322, Papierhandschriften, bestehend aus verschiedenen Lagen und zeigen an den verschiedensten Stellen die Handschrift Johann Aurifabers in Codex 355: vor Fol. 1; Fol. 68; 194; 234ª—236ª; 260—262; — in Codex 356: vor Fol. 1; Fol. 1ª; 111ª; 112—115ª; 118; 128ª; 129 ff.; 199 ff.; 205 ff.; 220; 222; 231 ff.; 288; 288ª; 439. — Der erste Codex, Nr. 355, enthält wie der von Aurifaber geschriebene Titel besagt, zunächst „Acta in causa concilii anno 1533, 1535 & 1536“. Dieser Teil besteht aus mehreren „Libelli“, worüber ein von Aurifabers Hand geschriebenes Inhaltsverzeichnis, welches als selbständige Lage 1½ Bogen stark vorgebunden ist, orientiert. Diese Abteilung, geschrieben von vier verschiedenen Schreiberhänden, reicht von Fol. 1 bis Fol. 193ª; den Beschluß derselben bilden aber von Fol. 170 an zwei Bedenken Melanchthons vom Jahre 1547, eine von ihm verfaßte Konfutation von Artikeln des Trienter Konzils und Bedenken Luthers und anderer in Sachen der Kirchengüter. Es folgt auf Folio 194 bis 233ª eine von zwei Schreibern angefertigte zweite Abteilung unter dem von Aurifaber selbst geschriebenen Titel „Acta conventus Francofordiani celebrati anno 1539“; ein Index von der Hand des ersten Schreibers steht auf Fol. 195.

Fol. 234 beginnt eine dritte Abteilung unter dem wieder von Aurifaber geschriebenen Titel „Acta conventus Schmalkaldensis anno 1540“. Der Index dazu befindet sich auf der Rückseite dieses Blattes, ebenfalls von Aurifabers Hand. Diese Abteilung reicht bis Fol. 258. Außer Aurifaber haben zwei Schreiber daran geschrieben.

Eine vierte Abteilung, Fol. 260 bis 338ª, enthält, wie der von Aurifaber herrührende Titel sagt, „Wormatiensis conventus acta anno 1540“; außer Aurifaber haben zwei Schreiber an ihr geschrieben.

Der letzte Codex, Cod. mscr., Nr. 356, bringt die Fortsetzung dieser Materien. Auf drei Vorsatzblättern hat Aurifaber selbst einen „Index rerum, quae in hoc libello continentur“ geschrieben. Die Abteilung umfaßt Fol. 1 bis 287, angefertigt von Aurifaber und zwei Schreibern.

Daran schließt sich Fol. 288 eine neue Abteilung unter dem von Aurifaber geschriebenen Titel „Scripta theologorum de instituenda reformatione ecclesiae anno 1545“. Der Index dazu, von Aurifabers Hand, steht Fol. 288ª und 289 „Index materiarum quae in hoc libello continentur“. Die Abteilung reicht von Fol. 288 bis 455ª.

Im ganzen sind in den drei Codices zusammen über 70 Blätter von Aurifabers Hand geschrieben, abgesehen von den zahlreichen Überschriften, die er am Kopfe der einzelnen Kopieen angebracht hat.

Dieser Inhalt und die Natur der Handschriften ergiebt mit Sicherheit, daß wir in diesen beiden Codices Fortsetzungen der Aurifaberschen Urkundensammlung vor uns haben, von welcher die Schirrmachersche Edition also nur das erste Stück enthält.

Nehmen wir nun diese Königsberger Handschriften zu den Wolfenbütteler Aurifaber-Beständen dazu, so dürften wir wohl die gesamte Hinterlassenschaft des betriebsamen Archivars der lutherischen Reformation vor uns haben. Die beiderseitigen Bestände werden sich vorteilhaft ergänzen; in Cod. 355 von Königsberg begegnen uns z. B. die Akten von 1536, welche in den Wolfenbütteler Aurifaber-Handschriften zu fehlen scheinen.

Vergegenwärtigen wir uns jetzt, um in unserm Urteil nicht fehl zu gehen, zwei Briefe, welche Aurifaber selbst über sein Geschichtswerk geschrieben hat.

1556 am 30. Juni wandte er sich aus Weimar an den Herzog von Württemberg: „[Ich habe] vermeldet“, schrieb er, „wie ich bei mir einen großen teuren Schatz von geschriebenen Religionshändeln, so [vor] vielen Jahren auf allen Reichstägen furgefallen wären, hätte, insonderheit aber von Doctoris Martini Lutheri Rathschlägen, Sendebriefen, Colloquien, Disputationen und andern unzähligen

mehr Schriften, welche bisher nicht wären gedruckt worden, auch nimmer mehr würden im Druck ausgehen." Er erbietet sich, dieselbigen mit der Zeit lassen abzuschreiben und dem Herzoge zuzuschicken. Er sei jetzt „in der Arbeit, die Religionshandlung, so Anno 1530 auf dem großen Reichstage zu Augsburg ist gehalten worden, mit den Rathschlägen D. Martin Luthers und anderer als Philippi Melanchthons zuzurichten" [1]). Dabei klagt er über den Mangel an guten Schönschreibern und bittet den Herzog, mit den Schreibern gnädige Geduld zu haben. Endlich empfiehlt er ihm, er möge seiner Kirche diesen Schatz hinterlassen, damit man sich in künftigen Zeiten nach Luthers Ratschlägen richten könne.

Ein zweiter Brief Aurifabers, datiert aus dem Jahre 1574, Freitag nach Michaelis, ist an den Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg bei Schirrmacher a. a. O., S. VI, vorhanden. In demselben fragt der Schreiber an, ob er [nach Fertigstellung von Kopieen der Urkunden für das Jahr 1530] weiter fortfahren solle; „denn ich jetzt das Jahr 1531 auch zusammentrage. Darin ist das Matrimonium Regis Angliae Henrici Quinti [sic!] und sollten die folgenden Jahre auch zugerichtet werden, do des Concilii Handelung und die Acta Concordiae mit den Sakramentierern eingehören ꝛc. Das denn gar herrliche schöne Handelung sindt."

Danach ist kein Zweifel, daß Johann Aurifaber mit den Kopieen seiner zahlreichen Reformationsurkunden Geschäfte gemacht hat, jedenfalls in dem Zeitraum zwischen 1556 und 1574. Zu den beiden fürstlichen Käufern seiner Exemplare tritt jetzt als dritter der preußische Herzog, welcher auch Gelegenheit gehabt hat, sich drei Folianten Aurifaberscher Kopieen reformationsgeschichtlicher Urkunden zu erwerben. Da alle drei Bände denselben originalen Einband haben, welcher wohl nicht aus Königsberg stammt, so ist es wahr-

1) Kolde interpretiert a. a. O. 456 diese Worte Aurifabers so, als habe derselbe im Unterschiede von Melanchthon im engherzigen „Partei-Interesse" gehandelt. Mir scheint dagegen, daß Aurifaber nur hat sagen wollen „Ratschläge Luthers und anderer, z. B. Melanchthons". Auch ist der Ausdruck „zurichten" wohl nur ein harmloser, identisch nur mit „zurechtlegen, für das Kopieren zurechtmachen".

scheinlich, daß Aurifaber alle drei Bände in dem Zustande geliefert hat, in welchem sie sich noch heute befinden.

Auf Grund des hier eruierten Thatbestandes wird man über das ganze Aurifabersche Unternehmen folgendes Urteil fällen dürfen.

1) Johann Aurifaber hat eine unübersehbare Menge von Briefen, Bedenken, Akten und anderen Urkunden zur Reformationsgeschichte besessen und davon geschäftsmäßig Sammlungen von Kopieen über bestimmte Verhandlungen hergestellt (oder „zugerichtet", wie er sich ausdrückt).

2) Die einzelnen Exemplare dieser Sammlung sind inhaltlich nicht genau übereinstimmend; es scheint vielmehr, daß er aus seinem reichen Schatze beliebige Haufen von Skripturen zusammenstellte und sie durch zufällig vorhandene Schreiber (meist mit flüchtiger Handschrift) abschreiben ließ, während er selbst nur Stücke schrieb, dagegen fast immer die Kopieen mit den Kopftiteln versah.

3) Auch die Unterschriften hat er in der Regel nach Fertigstellung der Kopieen durch die Schreiber mit eigener Hand hinzugefügt, aber, wie es scheint, gelegentlich nach Gutdünken; denn in Kopieen derselben Urkunde finden sich z. B. im Königsberger Texte andere Unterschriften als im entsprechenden Wolfenbütteler.

4) Die einzelnen Exemplare seiner Kopieensammlung bot er hochgestellten, zahlungsfähigen Persönlichkeiten zum Kaufe an.

Das ganze Unternehmen Aurifabers charakterisiert sich also als eine Art Buchhändlerspekulation; aber wie sich in dem von Schirrmacher edierten Bande einzelne wichtige Stücke finden, so wird die Forschung auch aus den dickleibigen Fortsetzungsbänden in Wolfenbüttel und Königsberg, wie ich vermute, wertvolle Quellenbestandteile herausschälen, welche der Reformationsgeschichte von 1531 bis 1547 zugute kommen dürften.

3.

Die Theſen zur Disputation Melanchthons

am 16. November 1538.

Mitgeteilt von

Prof. D. **Haußleiter** in Greifswald.

Heinrich Thierſch hat einmal die Behauptung ausgeſprochen, den größten Schatz enthalte das Corpus Reformatorum im 10., 11. und 12. Bande, d. h. in den akademiſchen Reden, den Propoſitionen und Disputationen Melanchthons. Es liege hier ein ſchöner Gegenſtand zur Bearbeitung vor, das wiſſenſchaftliche Leben Wittenbergs in den Jahren 1546—60, da Melanchthon das Haupt der Hochſchule war. Es bedarf, um den Schatz zu heben, noch mancher Vorarbeiten. Beſonders gilt es, die Disputationstheſen vollſtändiger zu ſammeln und, ſo weit es geht, zu datieren. Förderlichſte Hilfe leiſten die vier Oſterprogramme von Prof. D. J. Köſtlin: Die Baccalaurei und Magiſtri der Wittenberger philoſophiſchen Fakultät 1503—1560 (1887, 1888, 1890, 1891). Paul Drews, der eifrige und erfolgreiche Herausgeber der Disputationen Luthers, hat in den „Bemerkungen zu den akademiſchen Disputationen Melanchthons“ (Heft 2, S. 325—348) einige Theſenreihen zu datieren verſucht und mehrere Disputationsnachſchriften nachgewieſen. Seine Arbeit regt mich zu folgender vorläufigen Mitteilung an.

Die „Erklärung der Fundation Herzog Johann Friedrichs“ vom 19. Oktober 1538 brachte in die Disputationen der philoſophiſchen Fakultät Wittenbergs neues Leben. Niemals fanden die disputationes ordinariae in facultate artium regelmäßiger ſtatt als in den Jahren 1539—1541, in welchen 15, 11 und 12 mal disputiert wurde. Raſch ſank in den folgenden Jahren die Zahl

wieder auf 1 (1542) und 3 (1543) herab, und dann ſchlief die Sache wieder ein. Den Reigen, zu welchem jene Erklärung nachdrücklich einlud, eröffnete der Dekan der Artiſtenfakultät im Winterſemeſter 1538/39, Veit Amerbach. Vierzehn Tage darauf folgte der Praeceptor ſelbſt; nach dem Eintrag in die Matrikel disputierte „D. Philippus de officio magistratus. Physica et Theologica". Nach den Nachweiſungen von Drews (S. 328) hat ſich eine Nachſchrift der Disputation erhalten. Es iſt darin die Rede „von der Pflicht der Obrigkeit, die Ketzerei zu unterdrücken, und dann von phyſikaliſchen Dingen". Von letzteren handelte z. B. folgendes Argument: Contra octavam propositionem: Aqua non nutrit. Phlegma est aqua expressa et sanguinis massa. Ergo non est nutrimentum. „Die Theologica erkennt man in den Argumenten, die ſich mit dem Glauben und den Werken beſchäftigen." Nun iſt uns ſicherlich mit Theſen ohne Disputationsnachſchrift mehr gedient als mit einer ſolchen ohneTheſen; ſie bleibt vielfach dunkel und unverſtändlich. „Die Theſen ſind leider nicht erhalten." Hier ſind ſie.

De iure foederum et defensione contra iniustam saevitiam. Et quaedam physica et theologica.

1) Cum mater et liberi Herculis pulsi Argis fugerent Athenas et peterent se adversus iniustam crudelitatem defendi, iuste Athenienses susceperunt eorum defensionem, etiam contra confoederatos. Supplices enim defendere pietas erat, iuxta versum:

μηδ' ἱκέτας ἀδικεῖν, ἱκέται ἱεροί τε καὶ ἁγνοί.

2) Ita Constantinus iuste bellum intulit Licinio propter defensionem piorum contra iniustam crudelitatem nec impediebatur foedere.

3) Nicomedensis quidam concerpsit edictum Diocletiani contra Christianos propositum (Eusebii eccl. hist. lib. 8 c. 5): hunc iuste fecisse sentio.

4) Omnes, qui habent imperia, suo loco debent abolere impios cultus et prohibere armis iniustam saevitiam. Quia scriptum est: Ulciscar sanguinem servorum meorum etc. (Die Stelle ſteht 2 Kön. 9, 7). Ac multis modis impii et

scelerati sunt, qui adiuvant saevitiam, quae hoc tempore exercetur in pios: saevitur enim in innocentes odio religionis et in supplices.

5) Anaxilaus iuste absolutus est a Spartanis, facta deditione Byzantii, cum excusaret se ideo fecisse deditionem, quia nollet patriam fame necare.

Physica.

6) Etsi vertigo fit agitatis vaporibus in cerebro, tamen recte ait Aristoteles, Euripi more refluere vapores, qui somnum efficiunt.

7) Etsi in ira existit motus rubrae bilis, tamen recte Virgilius libro octavo de Hercule: Hic vero Alcidae furiis exarserat atro | Felle dolor (Aeneis 8, 219 sq.).

8) Nec causas humorum rubrae et atrae bilis ac phlegmatis nec utilitates recte tradit Plato in Timaeo. Nos igitur probamus receptam sententiam, quae affirmat simul in hepate gigni quattuor humores, et partim certarum utilitatum causa tres reliquos sanguini misceri et nutrimenti partem esse, partim vero segregari.

De Fide.

9) Errat Wicelius et similes et caliginem offundunt sententiae Pauli, cum in hoc dicto Pauli: Fide iustificamur negant fide significari fiduciam misericordiae propter Christum promissae.

10) Cum enim Paulus Rom. 4 affirmet non posse accipi promissam remissionem peccatorum nisi fide, necesse est intellegi fiduciam misericordiae. Sic fidem et Basilius intellexit et recte ait veram iustitiam sola fide contingere. Sic enim ait: *Ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω· αὕτη γὰρ δὴ ἡ τελεία καὶ ὁλόκληρος καύχησις ἐν θεῷ, ὅτε μήτε ἐπὶ δικαιοσύνῃ τις ἐπαίρεται τῇ ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ἔγνω μὲν ἐνδεῆ ὄντα ἑαυτὸν δικαιοσύνης ἀληθοῦς, πίστει δὲ μόνῃ τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον* etc. id est: Qui gloriatur, in Domino glorietur; haec est enim perfecta et integra gloriatio in Deo,

quando neque propter iustitiam suam quisquam effertur sed agnoscit se indigere vera iustitia, fide autem sola in Christum iustificari (das Citat iſt aus Basilius, Homilia de humilitate, Migne, tom. XXXI, col. 529).

Wer die Theſen mit der von Drews kurz charakteriſierten Disputationsnachſchrift vergleicht, wird die Zuſammengehörigkeit nicht bezweifeln. Die achte Theſe hat Anlaß zu dem angeführten Einwand gegeben. Es war Sitte, bei Disputationen in der philoſophiſchen Fakultät einige phyſikaliſche oder aſtronomiſche Sätze aufzuſtellen und zu verteidigen. Melanchthon bevorzugte Sätze, die im Zuſammenhang mit der Lehre von den Temperamenten ſtanden. Als er im Winter 1536 de iuramento disputierte, fügte er zu den Sätzen über den Eid die Theſe hinzu: Etsi rubra bilis et atra bilis sunt superfluitates sanguinis, tamen habent necessarios usus in corporibus animantium et sunt nutrimenta. Sic et phlegma, etsi est sanguis imperfecte coctus, tamen et ipsum habet necessarios usus et est nutrimentum. Mit Vorliebe verteidigte er einen Satz des Ariſtoteles: Aristoteles recte iudicat praestantissimas et heroicas naturas esse melancholicas.

Wo finden ſich die Theſen? Im 12. Band des Corpus Reformatorum ſtehen auf S. 532 als 55. Disputation zwei von ihnen, die neunte und zehnte. Sie ſind nach der Gewohnheit dieſer Ausgabe durch Druckfehler entſtellt (Erat ſtatt Errat und *δεδικαιωμένων* ſtatt *δεδικαιωμένον*). Doch um gerecht zu urteilen — die Druckfehler befinden ſich bereits in der Vorlage des Corpus, im 4. Band der Wittenberger Ausgabe der Werke Melanchthons, S. 534 und 535; ſie ſind eben nicht verbeſſert worden. Aber die ganze Theſenreihe ſteht in einer unbeachteten Sammlung, von der ich an anderem Ort mehr reden werde.

Im 12. Bande des Corp. Ref. Bd. XII ſind 72 Disputationen geſammelt, oder nach genauerer Zählung 74, da auf S. 500 die kurze Theſenreihe de coena Domini ohne Zahl geblieben iſt, dagegen die Zahl 66 auf S. 600 und 611 zweimal wiederkehrt. Dazu kommen dann noch im Anhang 12 Disputationen aus dem 3. Band der Baſeler Ausgabe der Werke Melanchthons, die in der Wittenberger

Ausgabe fehlen. Aber dieſe Sammlung von 86 Theſenreihen iſt nichts weniger als vollſtändig. Es iſt mir dies entgegengetreten, als ich im Sommer 1893 in Dorpat die beiden Rigaer Handſchriften theologiſcher Disputationen Nr. 242 und 243 excerpierte, deren Inhalt, ſoweit er Melanchthon betrifft, in der Feſtſchrift der Univerſität Greifswald „Aus der Schule Melanchthons“ angedeutet und zum Teil verarbeitet iſt. Seitdem iſt es mir gelungen, 36 Theſenreihen nachzuweiſen, die im Corp. Ref. fehlen und doch nachweislich von Melanchthon herrühren, ſowie eine große Anzahl der ſchon bekannten Theſen zu datieren. Drews hat auf S. 327 mit Recht die Vermutung ausgeſprochen, daß auch nach der „Erklärung“ von 1538 Melanchthon der allezeit bereite Theſenverfertiger blieb nicht nur für die Promovenden, ſondern auch für ſeine Kollegen. Er iſt es bei der Maſſe von Disputationen in den Jahren 1539—41 erſt recht geworden. Faſt zu der ganzen Zahl von 38 Disputationen in dieſen drei Jahren ſind die nachweisbar von Melanchthon verfaßten Theſen vorhanden. Ich gedenke ſie mit kritiſchen Unterſuchungen über die Datierung der Disputationen überhaupt in einem der geplanten Ergänzungsbände zum Corp. Ref. vorzulegen. Dankbar werde ich jede Mitteilung begrüßen, die mich auf die eine oder andere noch überſehene Theſenreihe aufmerkſam macht; insbeſondere iſt der Nachweis von Originaldrucken der Theſen mit Angabe des Standortes erwünſcht. Man wird in dem vollſtändigen Corpus disputationum einen kurzen Abriß der Theologie und der geſamten Weltanſchauung Melanchthons haben.

4.

Die Judenverfolgungen im Kurfürstentum Sachsen

von 1536 an.

Von

Dr. Burkhardt, Archivdirektor in Weimar.

Die Stellung Luthers zu den Juden und seine gegen diese gerichtete litterarische Thätigkeit sind von unsern Lutherbiographen Köstlin und Kolde in hinreichender Weise gewürdigt und beleuchtet worden. Auf welche Weise aber der litterarische Kampf Luthers sich in eine religiös-politische Bewegung umsetzte, wie sie in Scene ging, gehandhabt wurde, und welchen persönlichen Anteil Luther an dem Schüren genommen hat, das ist auch Kolde zu zeigen nicht gelungen, zumal, wie er sagt „seine Nachforschungen im Weimarischen Archive nach der Ursache der sächsischen Judenaustreibung im Jahr 1537! vergeblich gewesen sind“ (Kolde, Martin Luther II, 610). Da mir nicht bekannt ist, daß Kolde derartige Aufschlüsse gesucht hat, so dürften seine Bemühungen in eine Zeit fallen, in der ich dienstlich nicht anwesend war. Vielleicht ist es möglich, die ungünstige Wirkung meiner Abwesenheit durch Nachstehendes wenigstens etwas abzuschwächen.

Die ersten Anzeichen einer in Scene gesetzten Judenverfolgung treten uns schon im Jahre 1536 entgegen, wo in einem gedruckten Anschreiben des Kurfürsten die Amtleute des Kurfürstentums angewiesen wurden, sofort das beiliegende Mandat zur allgemeinen Kenntnis zu bringen. „Die Juden im Lande sollen, wie das Anschreiben sagt, nicht geduldet, noch ihnen darin zu webern und zu hantiren verstattet sein, noch denselben Geleit oder Sicherung“ gegeben werden. Das jedenfalls ausführlichere Ausschreiben ist uns

seinem Wortlaute nach dagegen nicht erhalten, während das erwähnte Begleitschreiben von Torgau Sontag nach Oswaldi 1536 (also 6. August) datiert. Man kann annehmen, daß die Verfolgung sehr rasch, nach etwa 14 Tagen einsetzte; das ergiebt das neue Mandat des Jahres 1543, wo, wie wir sehen werden, jedenfalls der Wortlaut des 1536 publizierten Ausschreibens wiederholt wurde.

Ich erachte es nicht als meine Aufgabe, in das Detail einzugehen, wie sich die Verfolgung der Juden im Kurfürstentum äußerte. Jedenfalls reichte der Rigorismus, mit dem die Verfolgten behandelt wurden, hin, daß schon 1537 sich eine Gegenströmung im Kurfürstentum und sogar über dessen Grenzen hinaus bemerkbar machte. Denn schon am 26. April richtete Capito an Luther von Straßburg aus eine Vorstellung (Kolde, Analecta S. 304), in der er einen angesehenen Juden von dort empfahl, dessen Bemühungen den Kurfürsten zur Aufhebung der Verfolgung vermögen sollten. Ob Capito mit Recht diese aus einem von Juden ausgeübten Verbrechen herleitete, lassen wir unerörtert, denn bei der Menge der Beschuldigungen, die in dieser Zeit auftauchten, wird sich schwer feststellen lassen, welches Verbrechen die Judenhetze in Fluß gebracht hatte. So thöricht war man im 16. Jahrhundert doch nicht, daß man z. B. aus einem von Juden 1536 verübten Erzdiebstahl im Erzgebirge das Recht zu einem Vernichtungskampfe gegen die ganze Nation herleitete.

Es ist wohl kaum daran zu zweifeln, daß, wie Kolde ausführt, der bekannte Judenführer Jösel zu Rosheim die Mission bei dem Kurfürsten übernommen hatte. Von welchen Erfolgen sie begleitet war, läßt sich nicht feststellen. Schließt man aus Luthers Verhalten, der in einem Schreiben vom 10. Dezember 1537 (de Wette V, 78 fälschlich unter 5. November) seine Stellung zum Judentum scharf präcisiert und die Fortsetzung seiner litterarischen Thätigkeit in dieser Richtung in Aussicht stellt, so dürfte Jösel damals bei dem Kurfürsten nicht allzu viel erreicht haben. Was aber vielleicht damals nicht erreicht wurde, brachte jedenfalls das Jahr 1539, wo der Kurfürst mildere Formen, namentlich die Geleitung der Juden, wieder annahm, indem er ein uns verloren gegangenes Mandat über die Judenpässe ausgehen ließ, dessen Inhalt wir

aus dem Mandat von 1543 annähernd konstruieren können. Es war 1539 doch wenigstens ein bedingter Durchzug der Juden durch das Kurfürstentum gestattet. Daß auch noch 1542 im Mai eine mildere Praxis in der Verfolgung geübt wurde, lehrt eine Korrespondenz, in der Kurfürst Johann Friedrich dem Markgrafen Joachim das Geleit für seinen Juden Michel abschlägt, weil einigen Grafen und Herren kraft besonders erteilter „Behefftsbrieffe" die Macht erteilt worden sei, die Juden, wo sie auch im Kurfürstentum angetroffen würden, gefänglich einzuziehen und nach Recht mit ihnen zu verfahren. Man sieht auch daraus die Abschwächung der Verfolgung, da sie nur noch auf verbrieftem Rechte Einzelner fußte.

Eine vollständige Wandelung trat 1543 ein, wo der Kurfürst sich veranlaßt sah, die Zügel gegen die Juden wieder straffer anzuziehen. Das Mandat, das er unter dem Datum Torgau Sontag Exaudi 1543 (also 6. Mai) ausgehen ließ und das glücklicherweise uns in einem Druck erhalten ist, erscheint um so bedeutungsvoller, als in diesem die Form des Mandats von 1536 wieder zu erkennen ist und die Wandelung, die die Judenverfolgung erlitt, uns klar entgegentritt. Denn der Kurfürst legt darin fest, daß das Mandat von 1536 auf „stadlich bescheene Vorbit, auch der Jüdenschaft selbst hochvleißiges Anhalten, bitten und erbieten, durch etzliche Missiven, des Passes halben gemiltert" worden sei, wobei er aber sich ausdrücklich vorbehalten habe, wo sie sich einer Übertretung schuldig machen würde, daß Paß und Durchzug aufgehoben werden sollen. Weil aber dem Kurfürsten der Mißbrauch bekannt wurde, dessen sich die Juden im Abhalten des Nachtlagers, im Betrieb ihres Gewerbes, und namentlich in der Bekämpfung des christlichen Glaubens schuldig gemacht, ja ihre falschen Lästerungen und Lügen gegen den warhafftigen Messias in ihrem Disputieren verbreitet und das Volk irre zu leiten bestrebt seien, so hob er nicht allein seine mildere Behandlung auf, sondern ließ schon nach 14 Tagen das alte Mandat in Kraft treten, indem er sich ganz besonders auf die Ausführung Luthers berief, der gegen das verstockte Judentum mit beständigen Gründen der heiligen Schrift zu Felde gezogen sei.

Es liegen zahlreiche Beispiele vor, daß eine neue schwere Verfolgung der Juden im Kurfürstentum Platz griff, für manchen hohen Herrn aus dem Grafen- und Adelsstande eine willkommene Gelegenheit, das Raubrittertum in legaler Weise auszuüben und sich durch die Schatzung die leeren Beutel zu füllen.

Fehlt es auch an Beweisen, daß Luther persönlich den Kurfürsten zu erneutem schärferen Vorgehen veranlaßt habe, so steht doch unzweifelhaft fest, daß aus seinen Schriften die Berechtigung zu diesem hergeleitet wurde. Und das genügt für die richtige Beurteilung der bisher ins Dunkle gehüllten Frage.

In der Folgezeit tritt sie weder in ihrer Schärfe noch in etwas abgeschwächter Weise uns entgegen. Mit Luthers Tode hörte der erbitterte Kampf auf, und die schweren Zeiten, denen die Ernestiner nunmehr entgegen gingen, waren nicht dazu angethan, die an sich schon fast rechtlose Judenschaft noch mehr zu bedrängen. In dem alsbald zersplitterten schönen Kurfürstentume, das vollauf die Berechtigung zu einer führenden Stellung in Deutschland gehabt hätte, blieb es aber hinsichtlich der Juden beim Alten, d. h. man übte eine etwas mildere Praxis, indem z. B. in der Weimarischen Landesordnung von 1589 im wesentlichen die Bestimmungen von 1539 Platz griffen, doch war auch hier noch eine häusliche Niederlassung der Juden streng verboten.

Jenes Ausschreiben vom Jahre 1543 lautet:

Von Gotts gnaden Johans Friderich, Herczog zu Sachssen. Des heiligen Römischen Reichs Ertzmarschall vnd Churfürst, Landgraff in Düringen, Marggraff zu Meissen, vnd Burggraff zu | Magdeburg. |

Allen vnd jtzlichen, vnsern Prelaten, Grauen, Herrn, Landvoigten, Haubt vnd Amptleuten, Ampts beuelhabern, denen von der Ritterschafft, | Schössern, Vorwaltern, Vorstehern, Schulteisen, Gleitsleuten, Bürgermeistern, Richtern vnd Rethen der Stedte, vnd Gemeinden, auch allen vnsern Vnterthanen vnd verwandten, vnsern grus zuuor, Erwirdigen, Wolgebornen, Edlen, Lieben andechtigen Rethe, vnd getrewen, Wiewol wir | des verschienen Sechs vnd dreißigsten Jars, ein offen Mandat, im Druck haben ausgehen lassen, Das kein Jüde, sampt den seinen, jnn vnsern Landen, Chur,

vnd Fürstenthumben (aus bewegenden vrsachen, so zum teil, darinnen ausgedrückt) solt gelitten vnd geduldet, ihnen auch kein ge|werbe oder passs, in vnd durch vnsere Lande, gestattet werden, So haben wir doch hernachmals vff Stadliche bescheene vorbit, auch der Judenschafft selbst, hochvleißiges anhalten, bitten vnd erbieten, vbertretten würden, solch vnser Mandat, durch etzliche Missiuen, des Passes halben gemiltert, vnd jhnne | den, mit einer maß zugelassen, Vns aber vorbehalten, wo sie solche vnsere nachlassung, vnd jhr erbieten, vbertretten würden, das wir jhnen jeder|zeit, berüerten Passs vnd Dürchzug, gantz vnd gar, widerumb verbitten wolten, Wann wir dann in glaubliche erfarung komen, das die Jüden, berürter vnser jhnen erzeigten, nachlassung, nicht allein, mit dem Passiren, vnd Durchziehen, misbraucht, sondern nachtlager, darin zů|gehalten, auch henttirens, Gewerb vnd Ertzneytreibens, vnd darin von jhren jrthumben, wider vnsern warhafftigen, Christlichen Glauben, jnn be|rurten vnsern Landen zu disputiren, Vnd jre Jüdische, falsche lesterungen vnd lügen, wider den rechten vnd warhafftigen Messiam, Christum vnsern Heiland, dem Volck einzubilden, hat vnterstanden, So sind wir aus dem, auch den Stadlichen schrifften nach, So der Erwirdige | vnd Hochgelarte, Vnser lieber andechtiger, Er Martinus Luther, der Heiligen Schrifft Doctor, wider das verstockte Jüdenthumb, newlichen ge|than, vnd im Druck, mit bestendigen gründen, der Heiligen Schrifft, hat ausgehen lassen, verursacht, Die vorberurte, vnsere gethane erlaubnus, | des Passirens halben, jnn vnd durch vnsere Lande, vnd Gebiethe, zu cassiren, vnd widerumb auffzuheben, Vnd thun darauff, ob angezeigt, vn|ser erstlich offentlich ausgegangen Mandat, hiermit wiederumb ernewern, vnd wollen, das kein Jüde, noch Jüdin, hinfurt in vnsere Landen, Chur | vnd Fürstenthůmben oder vnserer Prelaten, Grauen vnd Herrn, Gebieten vnd gütern, wonen, noch darin handeln, wandeln, webern, oder dadurch | Passiren, Sonder sich vnser Lande, gantz vnd gar eussern, vnd enthalten sollen, Vnd da, nach Trinitatis schirsten, einer oder mehr, der Jüden | oder Jüdin, hirüber jnn vnsern Landen antroffen, vnd betretten wurden, Der oder dieselben, sollen vnsers schutzes vnd schirms, auch Gerichts vnd | Rechts entsatzt, vnd nicht vehig sein. Wer auch von den vnsern, einen Jüden, oder Jüdin, inn obge-

melten vnſern Chur vnd fürſtenthumben, | vnd Landen antreffen vnd erlangen wirdet, Der ſol ſich mit jnen, vnd ihrer hab vnd gütern, ſo bey jhnen befunden, Jnn vnſer negſt gelegene Ampt, | darinn ſie betretten werden, vorfügen, Vnd dieſelben Juden oder Jüdin, mit der habe, ſo bey ihnen befunden, dem Amptman, deſſelben vnſers | Ampts oberantworten, Do dann der Jüde oder Jüdin, jnn verwarung, vnd ire bey jnen befunden habe vnd güter, jns Ampt ſollen genomen, vnd dem oberantworter, von wegen, ſeins, darbey gethanen vleiſſes, die helfft, ſolcher erlangten habe vnd güter, als das ſeine zu haben vnd zu gebrauch|en, wider zugeſtalt, Aber das ander, bis auff weitern vnſern beuehlich, im Ampt verwart werden, Vnd gebieten darauff hiemit ernſtlichen, das | jhr alle, vnd ein jder jnn ſonderheit, ob dieſem vnſern Mandat vnd beuehlich, wollet vnd ſollet veſtiglich halden, vnd darwider nichts vorhengen, noch vmb einicherley vrſach willen, die Jüdenſchafft jnn dem verſchonen, bey vormeidung, vnſerer vngnade vnd ernſten ſtraff, Daran geſchiet | vnſere gentzliche meinung, Zu vrkundt mit vnſern zu ende auffgedrucktem Secret beſiegelt, Vnd geben zu Wittemberg, Sontags Exaudi, Anno Domini 1543.

(L. S.)

5.

A. Ritschls Urteil über die beiden Prinzipien des Protestantismus.

Von

Lic. Carl Stange in Halle a./S.

In der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ (Bd. I, S. 397 bis 413) hat Ritschl im Jahre 1877 einen Aufsatz „Über die beiden Prinzipien des Protestantismus“ veröffentlicht[1]), in dem er — „durch einige jüngere Fachgenossen“ angeregt und mit Unterstützung von Kattenbusch — der Herkunft der bekannten Formel nachgegangen ist und deren „apokryphen“ Charakter nachzuweisen versucht hat. Das Ergebnis dieses Aufsatzes ist fast allgemein anerkannt worden und hat zur Folge gehabt, daß man nicht nur jene Formel aufgegeben hat, sondern auch mehr oder weniger mißtrauisch geworden ist gegen die Problemstellung selbst. Dies mag zum Teil seinen Grund in den besonderen Voraussetzungen haben, unter denen gegenwärtig die Forschung auf dem Gebiet der historischen Theologie steht; zum Teil jedoch wird es auch auf das Ergebnis des Ritschlschen Aufsatzes zurückzuführen sein.

Liest man nun freilich den genannten Aufsatz Ritschls, so wird man zunächst erstaunt sein über das Bild, welches Ritschl entwirft. Eine Reihe von Dogmatikern führt er vor, die nacheinander das bisher unbekannte Problem erörtern, wobei aber jeder es anders meint als der Vorgänger, bis schließlich einer das bisher Gesagte möglichst ungeschickt zusammenwirft. Die auf diesem Wege entstandene Formel gewinnt dann aber doch plötzlich die allgemeine Anerkennung, bis Ritschl sie ebenso plötzlich dieser Anerkennung wieder beraubt.

1) Abgedruckt in Ritschls Gesammelten Aufsätzen, S. 234—247.

Wenn diese Darstellung dem Thatbestand entspricht, so wird sie allerdings von dem Unwert jener Formel überzeugen, zugleich auch ein eigentümliches Licht auf die wissenschaftliche Tüchtigkeit der betreffenden Theologen werfen. Macht man aber den Versuch, den Quellen Ritschls nachzugehen, so ist das Ergebnis folgendes. Dasjenige, worauf es Ritschl bei seinem Aufsatz ankommt, nämlich der Nachweis des späten Ursprunges der in Betracht kommenden Problemstellung und insbesondere der Nachweis, daß die Geschichte der bekannten Formel eine Geschichte des Zufalls und der Mißverständnisse ist, entspricht dem historischen Thatbestand nicht. Dieser Nachweis ist Ritschl nur dadurch möglich gewesen, daß er die vielen Andeutungen in dem von ihm beigebrachten Material, die ihn zu einem besser begründeten Urteil über die Geschichte jener Formel hätten führen können, ignoriert hat, während er anderseits den Ausführungen der von ihm kritisierten Theologen nicht in dem Maße gerecht geworden ist, wie es möglich gewesen wäre, wenn er den Zusammenhang, in dem diese Ausführungen sich finden, berücksichtigt hätte. Den Beweis hierfür soll die nachfolgende Kritik des Ritschlschen Aufsatzes bringen. Dieselbe beschränkt sich jedoch lediglich auf die Aufgabe eines Kommentars zu den Sätzen Ritschls, während ich mir vorbehalte, die positive Darstellung der Geschichte des protestantischen Prinzips in einem anderen Zusammenhange, von dem aus ich auf die Prüfung des Ritschlschen Aufsatzes geführt worden bin, zu geben.

Ritschl geht in seinem Aufsatz von der Frage aus, welche im Jahre 1851 Carl Beck in den „Studien und Kritiken" aufgeworfen hatte: „seit wann und von wem sich die Distinktion zwischen dem formalen und dem materialen Prinzip des Protestantismus herschreibe, welche man gewohnt sei, als eine Aufstellung der Reformatoren oder wenigstens der alten lutherischen Dogmatiker anzusehen" (Ztschr. f. Kigesch. I, 397). Er gelangt bei der Untersuchung dieser Frage zu dem Resultat, daß die Formel nicht nur bei den Reformatoren und den späteren lutherischen Dogmatikern nicht zu finden sei, auch im 18. Jahrhundert sei sie nicht nachweisbar, vielmehr erst „durch Twesten im Jahre 1826 zustande gekommen" (409). 25 Jahre vorher sei zum erstenmale über-

haupt das Problem geſtellt worden gelegentlich einer „Kontroverſe“, welche ſich an die Reformationspredigt Reinhards vom Jahre 1800 geknüpft hatte (398). Gabler ſei es geweſen, der zuerſt nach den „Grundſätzen des Proteſtantismus“ gefragt und zuerſt von einem Prinzip der Dogmatik geſprochen habe, welches aber nicht als ein materiales, ſondern nur als formelles gefaßt werden ſollte (399 f.). Etwa gleichzeitig ſei dann von Bretſchneider und Wegſcheider nicht nur ein formales, ſondern auch ein materiales Prinzip der lutheriſchen Dogmatik aufgeſtellt worden (401), während de Wette ebenſo wie Gabler ſich darauf beſchränkt habe, von Prinzipien des Proteſtantismus zu reden (402 bis 404). Ohne Einfluß auf die weitere Geſchichte der Formel ſei ſodann die Auffaſſung Schleiermachers geblieben, nach welcher man in der Rechtfertigung durch den Glauben und der ausſchließlichen Autorität der heiligen Schrift nicht die Prinzipien des Proteſtantismus, ſondern die Minimalforderung an die Überzeugung der evangeliſchen Lehrer zu ſehen habe (404 bis 406). Schließlich habe Tweſten in ſeinen „Vorleſungen über die Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche nach dem Kompendium des Herrn Dr. de Wette“ die Aufſtellung dieſes Theologen mit derjenigen Bretſchneiders zuſammengeworfen (406 ff.), ſo daß man ſeitdem „nie weiß, ob die beiden Prinzipien für den Proteſtantismus oder für die lutheriſche Dogmatik gelten ſollen“ (409). Erſcheint nun aber dieſer Entſtehungsgeſchichte gegenüber die allgemeine Aufnahme der Formel als etwas Überraſchendes, ſo ſucht Ritſchl auch dieſe als etwas durchaus Zufälliges zu charakteriſieren, indem er die Ausbreitung der Formel auf eine Schrift Ullmanns (1834) zurückführt (411) oder wenigſtens durch den Einfluß der Schule Schleiermachers erklären zu können glaubt (412).

Ehe wir dieſe Erörterungen Ritſchls auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen verſuchen, empfiehlt es ſich, zunächſt zwei Bemerkungen Ritſchls herauszuheben, die für die Beurteilung des Problems ſelbſt nicht eigentlich in Betracht kommen, ſondern nur in mittelbarer Beziehung zu ihm ſtehen. Das eine iſt jene Schlußbemerkung Ritſchls, durch welche er es wahrſcheinlich zu machen ſucht, daß nicht die innere Bedeutung der Formel, ſondern eine geſchichtliche Zufälligkeit ihr zu ihrer Verbreitung verholfen hat. Ritſchl ſpricht

das allerdings als feststehende Thatsache aus; aber schon im zweiten Bande der „Ztschr. f. Kigesch." (1878, Bd. II, S. 405 f. Anm.) hat er in seinem Aufsatz über „Georg Witzels Abkehr vom Luthertum" diese Behauptung modifiziert. Weil er gesehen hat, daß auch Neander „einen starken Gebrauch von der Formel macht", so verzichtet er zwar nicht darauf, einen einzelnen Theologen für die Verbreitung derselben verantwortlich zu machen, wohl aber schließt er daraus, „daß die so weit reichende persönliche Lehrthätigkeit Neanders jener .... Formel eine so umfassende Geltung verschafft hat, wie sie behauptet". Diese spätere Notiz Ritschls ist für uns von Interesse, insofern sie zeigt, daß es sich hier überhaupt nur um Vermutungen handelt; im übrigen jedoch wird der Wert dieser Vermutung von dem Gesamturteil über die Formel abhängig bleiben. Anders dagegen liegt die Sache bei der zweiten Bemerkung Ritschls, in welcher er sich über die Herkunft der Termini, die in jener Formel Verwendung finden, ausspricht. Ritschl meint, „die in der Distinktion auftretenden Prädikate dürften schwerlich von Kant entlehnt sein, da sie, wenn auch in anderer Beziehung, in der lutherischen Schultheologie vorkommen". Weil in dem vielgebrauchten Kompendium Baiers von einem obiectum materiale und einem obiectum formale der Theologie geredet wird, so folgert Ritschl, „daß die vorliegende Distinktion aus ihm entlehnt wurde, als die Kollision zwischen Rationalismus und Positivismus in der Theologie die Aufmerksamkeit darauf hinlenkte, nach welchen entscheidenden Gründen man sich als protestantisch zu beurteilen habe" (398). Zur Bestätigung dieser Vermutung beruft er sich darauf, daß in einem anonymen Aufsatz des Gablerschen Journals, der in der Wegscheiderschen Dogmatik citiert wird und nach Ritschls Vermutung von Wegscheider selbst stammt [1]), das Kompendium Baiers

1) „Journal für auserlesene theol. Litteratur" 1810, V, S. 449 bis 498; Ritschl begründet diese Vermutung nicht. Der Inhalt jenes Aufsatzes macht es schon unmöglich, Wegscheider als Verfasser desselben zu denken; vgl. S. 469 f. und S. 490 die Bestimmungen über die Form der Dogmatik mit der Anordnung der Institutiones von Wegscheider. Dagegen stimmen die in dem Aufsatz S. 455 angegebenen Grundsätze des dogmatischen Systems wörtlich überein mit den Grundsätzen, welche Bretschneider aufstellt in „Systematische Entwickelung aller

erwähnt wird. Indeſſen ſo wenig es eines Nachweiſes bedarf, daß Baier den Theologen jener Zeit bekannt geweſen iſt, ebenſo wenig iſt es nötig, den Gebrauch der Termini „formal“ und „material“ aus einer älteren Quelle abzuleiten. An und für ſich ſind ja dieſe Ausdrücke nicht gerade ungewöhnlich, am allerwenigſten in einer Zeit, in der man auch in der Theologie von Kant gelernt hatte, von „formalen und materialen Prinzipien“ zu reden. Dazu weiß Ritſchl ſelbſt, daß die beiden Adjektive bei Baier „in anderer Beziehung“ gebraucht werden, wie ſich das auch aus der von Ritſchl citierten Definition ergiebt. „Baier unterſcheidet als Objekte der Offenbarungstheologie das materiale, nämlich res revelatae, quae in theologia revelata cognoscuntur, und das formale, nämlich principium et ratio cognoscendi, unde pendet cognitio rerum, quae in theologia revelata proponuntur, alſo die revelatio divina“. Dieſe Unterſcheidung hat es alſo lediglich mit einem formalen Bedürfnis zu thun, mit einer Definition nicht der Dogmatik, ſondern der offenbarten Theologie überhaupt, um gegenüber der Metaphyſik oder natürlichen Theologie eine Abgrenzung der chriſtlichen Theologie zu gewinnen. Das geht ſchon daraus hervor, daß dieſe Diſtinktion in demſelben Augenblick Aufnahme findet in der altproteſtantiſchen Dogmatik, in dem man ſich darauf richtet, die offenbarte Theologie gegenüber der Verſelbſtändigung der natürlichen Theologie zu ſchützen [1]). Mit der Frage, „nach welchen entſcheidenden Gründen man ſich als proteſtantiſch zu beurteilen habe“, kann alſo dieſe Formel nichts zu thun haben; es iſt darum zwecklos, die Unterſcheidung der beiden proteſtantiſchen Prinzipien zu dieſer Formel Baiers irgendwie in Beziehung zu ſetzen, und man wird richtiger thun, mit Beck an einen Einfluß der Kantſchen Terminologie zu denken.

---

in der Dogmatik vorkommenden Begriffe“, 2. Aufl., 1819, S. 41. Vergleicht man außerdem die beiden Sätze in Gablers Journal S. 473 mit den beiden Sätzen in der unten (S. 614 Anm.) citierten Oppoſitionsſchrift S. 388, ſo ergiebt ſich als zweifellos, daß Bretſchneider der Verfaſſer jenes Aufſatzes iſt.

1) Meine Diſſertation „Die ſyſtematiſchen Prinzipien in der Theologie des Joh. Muſäus“, 1895, S. 14—24.

Wenden wir uns nun von diesen „Vermutungen“ zu der Sache selbst, um den vorhin erhobenen doppelten Vorwurf zu begründen, daß nämlich Ritschl weder das geschichtliche Material in dem für seine Aufgabe notwendigen Umfang verwertet hat, noch auch den Ausführungen der von ihm besprochenen Theologen gerecht geworden ist. Wir haben es dabei zunächst mit den Ansichten Gablers und de Wettes, sodann mit den Ausführungen Bretschneiders und endlich mit denen Twestens zu thun.

In einer Rezension über die Reformationspredigt Reinhards von 1800 und in einer Rezension einer Parodie dieser Predigt hat Gabler („Neuestes theol. Journal“ VII, 1801 mit dem Nebentitel „Journal für theol. Litteratur“ I) [1]) sich ausgesprochen gegen Reinhards Behauptung, daß „unsere Kirche ihr Dasein vornehmlich der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christus schuldig sei; daß dadurch unsere Kirche ihre Gestalt gleich bei ihrem Entstehen empfing“ (Ritschl, 398). Gabler machte dem gegenüber geltend, daß „das Dogma von der freien Gnade Gottes zwar Luther vorzüglich interessierte, daß man aber aus demselben keine bleibenden protestantischen Grundsätze und immerwährenden Kennzeichen eines Protestanten ableiten könne. Luther sei von einem höhern Gesichtspunkte als dem eines bloßen Dogmas ausgegangen, nämlich von der evangelischen Freiheit in Glaubenssachen. Dieses sei das höchste protestantische Prinzip als Basis alles Protestantismus; ihm mußten auch die wichtigsten Lieblingsdogmen Luthers untergeordnet ... werden; denn auch Luther wollte nicht lutherisch sein (!), ohne sofern er die heilige Schrift rein lehrte“ [2]). Ritschl

---

1) Ritschls Angabe ist ungenau. Wenn Ritschl übrigens beide Predigten als Predigten Reinhards bezeichnet, so verleitet dazu allerdings die Überschrift; aber schon die ersten Sätze der zweiten Rezension zeigen, daß es sich bei dieser um eine Parodie der Reinhardschen Predigt handelt.

2) Das von Ritschl hinzugesetzte Ausrufungszeichen soll offenbar das Mißfallen an dem Ausdrucke andeuten. Indessen der Satz: „Luther selbst will nicht lutherisch sein, ohne sofern er die H. Schrift rein lehret“ kommt noch zweimal bei Gabler vor (S. 545 Anm. und S. 546). An beiden Stellen bemerkt Gabler ausdrücklich, daß dieser Satz ein Citat aus Luthers Schrift „von beider Gestalt des Sakraments“ sei.

bemerkt dazu (399): „in dieſem Zuſammenhang überraſcht die Einmiſchung der heiligen Schrift“. Lieſt man jedoch die in dieſer Rezenſion unmittelbar voraufgegangenen Ausführungen Gablers, ſo wird man durch die angeführte Stelle nicht überraſcht ſein. Unmittelbar vorher nämlich („Neueſtes theol. Journal“ VII, S. 559) ſagt Gabler, der „Grundſatz, von dem die Reformatoren bei der Kirchenverbeſſerung ausgingen, war die Unabhängigkeit von aller menſchlichen Autorität in Glaubensſachen und Annahme der heiligen Schrift als einzigen Glaubensgrundes“. Ebenſo heißt es in demſelben Aufſatz (S. 553 f. Anm.): „unſere Kirche iſt nicht auf Dogmen, ſondern auf Grundſätze gebaut worden — auf den Grundſatz der Unabhängigkeit von aller menſchlichen Autorität in Glaubensſachen und auf den Grundſatz, daß die heilige Schrift die einzige untrügliche Richtſchnur unſeres Glaubens und Lebens ſei“. Das iſt es alſo, was Gabler an dem von Ritſchl citierten Orte kurz „evangeliſche Freiheit in Glaubensſachen“ nennt: die Anerkennung der Schrift iſt alſo in dieſem Ausdruck mit eingeſchloſſen [1]). Ritſchl hatte daher nicht nötig, zur Interpretation der Gablerſchen Gedanken auf die in jenem Journal folgende Rezenſion zu verweiſen. War ihm aber dieſe Rezenſion bekannt, ſo muß es auffallen, daß Ritſchl zu dem Urteil kommt, es ſei „dieſe Kontroverſe Gablers mit Reinhard ein Zeichen einer eigentümlichen Frageſtellung, von welcher vorher keine Spur vorkommt“ (Ritſchl, 399). Eben aus jener Rezenſion nämlich geht deutlich hervor, daß Gabler ſelbſt nicht zuerſt dieſe Frage aufgeworfen hat. „Man ſpricht in neueren Zeiten“, ſo ſagt Gabler an der von Ritſchl citierten Stelle (S. 588), „gewöhnlich nur von einem Grundſatze des Proteſtantismus“. Alſo man kennt dies Problem bereits und beantwortet es „gewöhnlich“ anders als Gabler will. Aus dieſer Notiz ergiebt ſich die Aufgabe, in der Litteratur vor Gabler nach den Spuren des Problems zu ſuchen [2]). Statt deſſen führt nun Ritſchl eine ſpätere Rezenſion Gablers über

1) Vgl. Haſe, Hutterus redivivus, 5. Aufl., 1842, S. 36.

2) Zu demſelben Reſultat hätte Ritſchl auch aus der Lektüre des von ihm citierten Aufſatzes „Über die Grenzen der Kirchengewalt u. ſ. w.“ (l. c. 449 ff.) gelangen können; vgl. insbeſondere den Anfang dieſes Aufſatzes und dazu die Anmerkungen S. 445 u. 460.

Ammons summa theologiae christianae („Journal für auserlesene Litteratur“ V, 1810, S. 587—600) an, in der es sich zwar „nicht um Prinzipien des Protestantismus, sondern um principium materiale et formale theologiae christianae, und zwar um das Verhältnis dieser Bestimmungen zum fundamentum fidei handelt (Ritschl, 400). Ritschl führt diese Rezension Gablers an, weil in ihr uns zuerst die gesuchte Distinktion begegnet. Da er aber die Worte Gablers völlig mißverstanden hat, so beginnt schon hier die nach Ritschl in der Sache liegende Verworrenheit. „Für das Fundament des Christentums oder den Mittelpunkt der Religion“, so sagt Ritschl, „erklärt Gabler einen Lehrsatz, auf den sich alle übrigen Lehren beziehen würden oder der ihnen mittelbar oder unmittelbar als Quelle dient. Ein solches materielles Glaubensprinzip, welches man gesucht habe, um dadurch die Dogmatik als Wissenschaft zu begründen, sei aber nicht möglich anzugeben, wenn die christliche Glaubenslehre ihren positiven Charakter behalten und nicht in bloße Vernunftreligion verwandelt werden soll“ (Ritschl, 400). Überlegt man sich diese Worte, so kann man sich allerdings den widerspruchsvollen Charakter derselben nicht verhehlen. Muß man denn, wenn man ein materiales Prinzip der Dogmatik als Wissenschaft für unmöglich hält, auch darauf verzichten, einen Satz als Fundament des Christentums oder als Mittelpunkt der christlichen Religion zu bezeichnen? und wenn es keinen Lehrsatz geben kann, der allen übrigen als Quelle dient, kann es dann nicht doch einen geben, auf den sich alle übrigen beziehen? Die Antwort auf diese Fragen giebt uns Ritschls Quelle selbst. Gabler sagt nämlich an der von Ritschl citierten Stelle (S. 594 f.): „Wir wünschten fundamentum fidei, summam fidei, principium materiale und formale theologiae christianae genauer unterschieden. Fundament des christlichen Glaubens möchten wir denjenigen im ganzen Neuen Testament herrschenden Lehrsatz nennen, auf den sich alle übrigen christlichen Lehren beziehen und mit dem sie in näherer oder entfernterer Verbindung stehen, gleichsam der Mittelpunkt der christlichen Religion, um den sich alle christlichen Glaubenslehren in näheren oder entfernteren Kreisen herumdrehen. Für ein solches Fundament des Christentums

halten wir den Lehrſatz von der allgemeinen Gnade Gottes durch Chriſtum; denn dieſer iſt der Mittelpunkt aller übrigen Glaubenslehren, um welchen ſie ſich wie eine Peripherie in mehreren, engeren oder weiteren Kreiſen herumdrehen. Dieſe Glaubenslehren als Peripherie ... möchten wir summam fidei christianae nennen. ... Das principium summum materiale fidei christianae müßte ein Lehrſatz ſein, aus welchem alle übrigen Glaubenslehren als aus ihrer Quelle unmittelbar oder mittelbar abgeleitet würden. Es fehlte in neueren Zeiten nicht an Verſuchen, ein ſolches materielles höchſtes Glaubensprinzip aufzuſtellen, um dadurch die Dogmatik als Wiſſenſchaft zu begründen. Allein alle ſolche Verſuche mußten notwendig verunglücken, wenn die chriſtliche Glaubenslehre ihren poſitiven Charakter behalten und nicht in bloße Vernunftreligion verwandelt werden ſollte." Ritſchl hat alſo überſehen, daß Gabler den Streit über das Prinzip der Dogmatik zu ſchlichten ſucht durch ſeine Unterſcheidung des fundamentum fidei und des principium theologiae, daß er als das fundamentum fidei allerdings einen Lehrſatz aufſtellt und nur dem widerſpricht, als könne man aus irgendeinem Lehrſatz den ganzen Inhalt der Dogmatik deduzieren. Dieſe Äußerungen Gablers ſind aber von beſonderer Wichtigkeit, weil ſie zunächſt darauf hinweiſen, daß das Problem eines dogmatiſchen Materialprinzips, welches bereits vor Gabler verhandelt worden iſt, in naher Beziehung zu dem Problem des fundamentum fidei ſteht; weil außerdem dieſe Auffaſſung Gablers bei den ſpäteren Theologen ſich wiederfinden wird, obgleich Ritſchl behauptet, daß keiner der folgenden Theologen die Frageſtellung ſo beantwortet habe wie Gabler (Ritſchl, 400). Der Vollſtändigkeit halber iſt noch zu erwähnen, daß Gabler — wie Ritſchl richtig anführt — ſtatt des materialen Prinzips der Dogmatik ein formelles Prinzip nennt, „ein philoſophiſches, um die Anſprüche der Vernunft bei der Konſtruktion der Dogmatik zu befriedigen, und ein hermeneutiſches, um den Mißbrauch der Bibel in der Dogmatik zu verhüten". Auf das Verhältnis dieſes doppelten formellen Prinzips zu den von Gabler früher genannten „Grundſätzen des Proteſtantismus" hat Ritſchl nicht reflektiert. Achtet man aber auf die inhaltliche Identität des

formellen Prinzips mit jenen „Grundsätzen des Protestantismus", so gewinnt man das Gesamtresultat, daß Gabler zwar ein materiales Prinzip der Dogmatik negiert, wohl aber einen Lehrsatz (den Satz von der freien Gnade Gottes in Christus) als Mittelpunkt der christlichen Religion aufstellt, daß er außerdem ein doppeltes „formales Prinzip der Dogmatik" kennt, welches mit den beiden Grundsätzen des Protestantismus sich deckt.

Haben wir damit die für die Folgezeit wichtigen Sätze Gablers in ihrer ursprünglichen Bedeutung kennen gelernt, so haben wir uns nun weiter mit den von Ritschl angeführten Sätzen de Wettes zu beschäftigen, wie Ritschl dieselben aus dem „Lehrbuch der christlichen Dogmatik" von de Wette (I. Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments, 1813; II. Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 1816) entnimmt. Ausgehend von dem § 8 der „Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" führt Ritschl als de Wettes Urteil über die Reformation richtig den Satz an: „Luther erscheint bei seinem ersten Auftreten in jener Lebendigkeit und Regsamkeit des Gewissens . . . als das reinste Bild christlicher Selbständigkeit . . . die Idee des Glaubens und das Zurückgehen auf die heilige Schrift als einzige Quelle der Wahrheit enthält alle Gegensätze gegen den Katholicismus und alle Bedingungen des erneuerten Lebens" (Ritschl, 402). Damit soll nun nach Ritschl der § 20 (Prinzip und Charakter des Protestantismus) „nur zur Hälfte übereinstimmen" (403). „Denn als das materiale Prinzip des Protestantismus wird die Lehre von der freien Gnade Gottes und der Rechtfertigung durch den Glauben angegeben. Aber als das formale (d. h. subjektive, erzeugende) Prinzip wird nicht die besondere Wertschätzung der heiligen Schrift bezeichnet, sondern vielmehr die Selbständigkeit, Wahrheitsliebe, Regsamkeit des Gewissens, sittlicher Ernst". Ritschl schließt aus dieser letzteren Angabe, „daß de Wette hier wirklich eine Formel über den lebendigen Protestantismus und nicht über die lutherische Dogmatik bildet. Aber in dieser Darstellung ist (nach Ritschl) keine Stelle für den Wert der heiligen Schrift übrig gelassen". „Liegt also hier ein unerwarteter Mangel an Übereinstimmung zwischen den beiden §§ vor, so wird auch die Bestimmung des formalen Prinzips selbst auffallen". Anstatt nun

über dieſe Schwierigkeiten, die in der eigentümlichen Terminologie de Wettes ihre Quelle haben, ſich Rat zu holen in der prinzipiellen „Vorbereitung", welche der „Bibliſchen Dogmatik" vorangeſtellt iſt und auch für die „Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche" gilt, oder in de Wettes „Erläuterungen zu ſeinem Lehrbuch der Dogmatik" („Über Religion und Theologie" 1815), hat Riſchl ſich darauf beſchränkt, die von de Wette als Parallelen angeführten §§ 71 und 205 der „Bibliſchen Dogmatik" nachzuleſen, in denen vom Prinzip des Hebraismus und von dem Prinzip der Religion Jeſu die Rede iſt. Indem er dieſe Stellen „zur Aufklärung" heranzieht, macht er nicht nur die Sache noch komplizierter, ſondern fügt auch zu den bisherigen Mißverſtändniſſen, auf die wir ſogleich eingehen werden, ein neues Mißverſtändnis hinzu. Im § 71 der „Bibliſchen Dogmatik" unterſcheidet nämlich de Wette zwei objektive Prinzipien — ein materiales und ein formales — von dem ſubjektiven oder hervorbringenden Prinzip, im § 205 der „Bibliſchen Dogmatik" dagegen nur ein materiales und ein formales, erzeugendes Prinzip — ebenſo wie im § 20 der „Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche". Danach behauptet nun Ritſchl, daß de Wette ſpäter nicht mehr den Begriff des Formalen und den des Subjektiven oder Erzeugenden unterſcheidet (404). Es iſt jedoch dieſe Behauptung ebenſo wie Ritſchls Interpretation des § 20 völlig unrichtig.

Erſtlich: wenn Ritſchl ſich getäuſcht ſieht in der Erwartung, daß als das formale, d. h. ſubjektive, erzeugende Prinzip die heilige Schrift genannt werde, ſo iſt das nicht überraſchend für denjenigen, der in de Wettes Prolegomenen ſich nach dem Sinne ſeiner Formeln erkundigt hat (ſ. u.).

Zweitens: wenn Ritſchl behauptet, daß de Wette für die Bedeutung der heiligen Schrift in ſeiner Formel keinen Platz findet (Ritſchl, 404), ſo widerſtreitet dem die Thatſache, daß de Wette in ſeiner Dogmatik ſelbſt wiederholt der heiligen Schrift eine prinzipielle Bedeutung beilegt. So z. B. S. 45: „Sonach iſt nach den alten Dogmatikern die heilige Schrift oder das in ihr enthaltene Wort Gottes das unicum theologiae principium"; S. 46: „allein konſtitutive Autorität hat nur die Bibel". Und dafür hat er auch

— soweit das bei seinem „vernünftigen Offenbarungsglauben“ möglich war — in jener Formel Platz gefunden. Denn der Satz des § 20: „Die Vorstellungs- und Auffassungsweise ist, wie beim Christentum überhaupt, ethisch-dogmatisch, eigentümlich aber ist ihm (dem Protestantismus) die Kritik“, der nach Ritschl sich nicht auf die Schrift beziehen soll, bezieht sich in seiner zweiten Hälfte nur auf die Schrift. Das beweist sogleich der „Erste oder kritische Teil“ der Dogmatik, in welchem de Wette sich ausschließlich mit der Schrift beschäftigt. Das beweist ferner der Abschnitt in de Wettes „Erläuterungen zu seinem Lehrbuche der Dogmatik“, in dem er sich ausführlich darüber ausspricht, was er unter „Kritik“ versteht. Kritik ist für ihn die historische Behandlung der Schrift und „die historische Behandlung der Bibel ist eine notwendige Folge der Anerkennung derselben als einziger und höchster Quelle der religiösen Wahrheit. Um diese nämlich aus ihr zu schöpfen, müssen wir sie verstehen, und ohne Forschung giebt es kein Verständnis derselben. Bibelforschung war die Mutter des Protestantismus“ („Über Rel. u. Theol.“, S. 152 ff.).

Drittens: wenn Ritschl behauptet, de Wette habe später nicht mehr zwischen dem formalen und dem subjektiven Prinzip unterschieden, so ist daran soviel richtig, daß das Wort „formal“ an den beiden späteren Stellen nur da sich findet, wo es zuerst nicht stand. Sachlich aber hat de Wette die Unterscheidung, die er beim Hebraismus macht, auch später festgehalten. Wenn de Wette nämlich von zwei objektiven und einem subjektiven Prinzip redet („Bibl. Dogm.“ § 71), die er auch als das materiale und das formale Prinzip eines religiösen Systems bezeichnet („Über Rel. u. Theol.“, S. 176—183), so beziehen sich jene beiden objektiven oder das materiale Prinzip auf die historische Wirklichkeit der Religion als einer Summe von Vorstellungen und Lehren, das subjektive oder formale dagegen auf „die innere Stimmung und Thätigkeit des Subjekts in Auffassung einer religiösen Ansicht“ (182). Mit dem subjektiven, hervorbringenden Prinzip bringt also de Wette ein Moment in die Debatte, welches aus der Religionspsychologie von Fries stammt und mit der Frage nach dem Prinzip des Protestantismus im vulgären Sinne nichts zu thun hat. In den beiden

objektiven Prinzipien haben wir dagegen die Angaben über das Weſen der geſchichtlichen Religion ſelbſt oder — wie de Wette ſagt — über das Weſen der Religion als Erſcheinung, und zwar unterſcheidet er beide wieder als material und formal. „Die rein religiöſen Beſtandteile einer Religion konſtituieren ihren religiöſen Charakter; die Form und Einkleidung, in welcher ſie in der Geſchichte erſcheint, ihren zeitlichen, welcher nach dem Vorherrſchenden in ihm entweder dogmatiſch oder ethiſch oder äſthetiſch ſein wird“ („Bibl. Dogm.“ § 40). „Überall müſſen wir in der Religionsgeſchichte Ausdruck und Darſtellung von dem Geiſt und Weſen unterſcheiden, wenn wir die Erſcheinungen richtig würdigen wollen. Form und Gehalt gehen nie ineinander auf“ („Über Rel. u. Theol.“ S. 85) [1]). Von dieſen Ausführungen aus ſind die Beſtimmungen de Wettes über den Proteſtantismus zu verſtehen. Man ſieht aus ihnen, daß de Wette für den Proteſtantismus nicht ein anderes Schema verwendet als für den Hebraismus, — wenngleich ſeine Formeln ohne eine Kenntnis der in ihnen liegenden Abſichten allerdings unverſtändlich ſind. Seine Anſicht iſt alſo die, daß für den Proteſtantismus als Erſcheinung maßgebend ſind einmal die Lehre von der freien Gnade Gottes in Chriſtus und der Rechtfertigung durch den Glauben, ſodann die ethiſch-dogmatiſche, ſpeziell kritiſche Darſtellungs- und Auffaſſungsweiſe, wobei mit dem letzteren die hiſtoriſche Auslegung der Bibel gemeint iſt. Vergleichen wir aber — mit Übergehung des religionspſychologiſchen Moments dieſe beiden Prinzipien des Proteſtantismus mit dem von Gabler aufgeſtellten „Fundament des Chriſtentums“ und ſeinem „formellen Prinzip“ der Dogmatik, ſo werden wir die Identität der Anſichten nicht verkennen können.

Viertens: wenn Ritſchl meint, daß wir es bei de Wette mit

1) Danach bezeichnet de Wette beim Hebraismus als materiales Prinzip „die vom Mythus befreite Idee eines Gottes als eines heiligen Willens“, während das formale „verſtändig ſymboliſch“ (nicht, wie Ritſchl ſchreibt: „vollſtändig ſymboliſch“) iſt; bei der Religion Jeſu die Lehre vom Reiche Gottes, während die Auffaſſung „hauptſächlich theoretiſch-ethiſch“ iſt; beim Proteſtantismus die Lehre von der freien Gnade Gottes in Chriſtus, während die Vorſtellungs- und Auffaſſungsweiſe ethiſch-dogmatiſch, ſpeziell kritiſch iſt.

einer „Formel über den lebendigen Protestantismus und nicht über die lutherische Dogmatik“ zu thun haben (Ritschl, 403), so stimmt vielmehr de Wette auch darin mit Gabler überein, daß er die für den Protestantismus angegebenen wesentlichen Merkmale in ihrer Verbindung als Bedingungssätze der protestantischen Dogmatik betrachtet. Das ist sehr deutlich in dem § 47 der „Bibl. Dogm.“ ausgesprochen: „Da das Christentum wie jede Religion eine sich in der Zeit entwickelnde, aber eine Einheit in sich tragende Erscheinung ist, so giebt es so viele Darstellungen desselben, d. i. Dogmatiken, als Perioden seiner Entwickelung. Diese Entwickelungsperioden gehen analog den verschiedenen Zeitbildungen, an welche sich das Christentum anschließt. Darstellung des Christentums im Verhältnis zu seiner Zeitbildung ist Dogmatik. Diese verschiedenen Dogmatiken aber, so sehr sie sich auch in ihrer äußeren Gestalt unterscheiden mögen, haben alle denselben Geist, nämlich den christlichen.“ Was aber für den Protestantismus als „Entwickelungsperiode“ des Christentums gilt, muß auch für die protestantische Dogmatik gelten, wenn sie lediglich „Darstellung des Christentums im Verhältnis zu einer Zeitbildung“ ist [1]).

Fünftens: trotz dieser Übereinstimmung de Wettes mit Gabler ist es unrichtig, wenn Ritschl behauptet, „daß de Wette zu der Terminologie durch Gabler geführt worden ist“ (402). Ritschl behauptet das, obwohl er weiß, daß de Wette durch seine Distinktion die „Kontroverse“ zwischen Reinhard und Gabler „schlichten zu können und den Meinungen beider zugleich gerecht zu werden überzeugt ist“. Wenn aber de Wette sagt: „Beide Parteien unterscheiden *nicht* das materiale und formale Prinzip, daher sie beide

1) Was im § 47 der „Bibl. Dogm.“ ausgesprochen ist, findet sich ausführlicher in den „Erläuterungen“ de Wettes. Man vergleiche S. 202: „Was wir schon vom Dogmenhistoriker forderten, daß er systematisch verfahren und gewisse Prinzipien der Einheit als charakteristisch zugrunde legen sollte, dieses fordern wir mit noch größerem Rechte vom Dogmatiker.“ Welches sind diese Prinzipien? Wie es sich nach den obigen Ausführungen von selbst verstehen würde, werden S. 177 ff. als diese für den Dogmenhistoriker und also erst recht für den Dogmatiker maßgebenden Prinzipien die für jedes Religionssystem in Betracht kommenden Prinzipien genannt.

Recht und Unrecht haben" („Dogm. der ev.-luth. Kirche", S. 43), ſo kann er doch dieſe Diſtinktion nicht von dem einen der beiden entlehnt haben. Thatſächlich beruft ſich denn auch de Wette gar nicht auf die Gablerſche Rezenſion der Ammonſchen Dogmatik, in welcher die Unterſcheidung des materialen und des formalen Prinzips ſich findet, ſondern auf die Gablerſche Rezenſion der Reinhardſchen Predigt, in der von jener Unterſcheidung noch nicht die Rede iſt.

Weſentlich einfacher als bisher liegt die Sache, wenn wir uns nun zu denjenigen Theologen wenden, bei denen nach Ritſchl das Problem auf die Prinzipien der Dogmatik, nicht auf die Prinzipien des lebendigen Proteſtantismus geſtellt wird, — zu Bretſchneider („Handbuch der Dogmatik der ev.-luth. Kirche", 2. Aufl. 1822) und Wegſcheider („Institutiones theologiae christianae dogmaticae" 1815, 3. Aufl. 1819).

Ritſchl beſchränkt ſich darauf, ohne jede Interpretation die Definitionen dieſer beiden Theologen wiederzugeben. Nur das eine fügt er hinzu, daß bei Bretſchneider es ſich um die Aufſtellung von Prinzipien für die lutheriſche Dogmatik handle (401). Nach unſerer bisherigen Unterſuchung würde nun eine Differenz Bretſchneiders von Gabler und de Wette nur dann vorliegen, wenn Bretſchneider ſeine Prinzipien lediglich als Prinzipien der Dogmatik beurteilt wiſſen will, worauf man allerdings durch Ritſchls Worte geführt wird (408. 409). Ob dies thatſächlich der Fall iſt, läßt ſich ſchwer konſtatieren, weil Bretſchneider in ſeiner „Dogmatik" keine Veranlaſſung hatte, ſich über die Prinzipien der Reformation oder des Proteſtantismus zu äußern. Nicht darum nämlich handelte es ſich für ihn, von beſtimmten Prinzipien aus eine eigene Dogmatik zu entwerfen, — wäre dies ſeine Abſicht geweſen, ſo hätte er allerdings über das Verhältnis ſeiner Prinzipien zu denen der Reformation und des Proteſtantismus ſich ausſprechen müſſen. Aber ſeine „Dogmatik der evangeliſch-lutheriſchen Kirche" giebt ſich vielmehr als „Verſuch einer beurteilenden Darſtellung der Grundſätze, welche dieſe Kirche in ihren ſymboliſchen Schriften über die chriſtliche Glaubenslehre ausgeſprochen hat" (Titel). Sie ſtellt alſo nicht Sätze auf, die für die Dogmatik maßgebend ſein ſollen, ſon-

dern maßgebend gewesen sind. Daraus erklärt es sich zunächst, daß wir einer Äußerung Bretschneiders über das Verhältnis seiner Prinzipien zu den Prinzipien der Reformation und des Protestantismus nicht begegnen. Andererseits liegt nun aber in der Thatsache, daß es sich für Bretschneider um die gegebenen Prinzipien der kirchlichen Dogmatik handelt, schon die Andeutung, daß diese Prinzipien keine anderen sein können, als diejenigen sind, welche die Entstehung und den eigentümlichen Charakter des Protestantismus bedingen. Aus einzelnen Sätzen der Bretschneiderschen Dogmatik, insbesondere auch aus den Schriften, in denen sich zuerst seine Aufstellung jener Formel findet [1]), ließe sich dies mit noch größerer Sicherheit folgern. Es bedarf jedoch nicht derartiger Schlußfolgerungen, um Bretschneiders Ansichten festzustellen, da Bretschneider selbst in späterer Zeit sich über die uns beschäftigende Frage ausgesprochen hat. In der dritten Auflage seines Handbuchs (1828) nämlich hat Bretschneider in dem § 9, in dem er von den Prinzipien der Dogmatik handelt, zur Begründung der von ihm aufgestellten Prinzipien eine historische Erörterung eingeschoben, in welcher er den Satz von der Versöhnung durch Christus und den Satz von der Autorität der heiligen Schrift ausdrücklich als die beiden „Hauptsätze" bezeichnet, von denen Luther bei seinem Reformationswerk ausgegangen sei (43 ff.). Im § 10 ferner, in dem von den Fundamentalartikeln die Rede ist, werden diese beiden Prinzipien als „die Fundamentalartikel des kirchlichen Systems oder die relativen Fundamentalartikel" bezeichnet (55), und es heißt von ihnen: „Die beiden Fundamentalsätze unserer Dogmatik sind nicht bloß antithetisch gegen die römische Kirche, sondern auch thetisch. . . . In der Festhaltung beider Prinzipien ist die äußere und innere Einheit der evangelischen Kirche befasset, d. h. ihre Abgrenzung gegen alle anderen von ihr verschiedenen Kirchen und Systeme, und ihre Vereinigung auf diese beiden Grundsätze zu einer öffentlichen Gemein-

1) Briefwechsel zweier Theologen über den alten und neuen Glauben (daß Bretschneider der Verfasser sei, bezeugt Wegscheider, Institutiones. 7. Aufl., 1833, S. 112, § 22ª) in der Oppositionsschrift „Für Christentum und Gottesgelahrtheit" 2. Bd., 3. Hft., 1819, S. 388; Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, 2. Aufl., 1819, S. 105 f. 86 f.

schaft" (56 f.). Danach ist also der Gegensatz, welchen Ritschl zwischen Gabler und de Wette einerseits und Bretschneider andererseits bestehen läßt, nicht vorhanden. Bretschneider hat in seinen früheren Schriften nur deshalb nicht von den Bedingungen der Reformation und den Grundsätzen des Protestantismus geredet, weil die eigentümliche Aufgabe, welche er der „Dogmatik" stellt, ihm dazu keine Veranlassung gab. Wenn er jedoch später imstande war, jene Gleichung zwischen den Prinzipien der Dogmatik und den Grundsätzen der Reformation und des Protestantismus zu vollziehen, so ist das ein Beweis dafür, daß Bretschneider jene anfängliche Aufstellung der beiden Prinzipien als Prinzipien der Dogmatik nicht so gemeint haben kann, als sollte durch sie die Anwendung jener Prinzipien für die geschichtliche Erklärung des Protestantismus ausgeschlossen sein. Der einzige Unterschied zwischen Bretschneider und Gabler besteht darin, daß Bretschneider auch von einem materialen Prinzip der Dogmatik spricht, während Gabler die Möglichkeit eines materialen Prinzips bestreitet und in dem Lehrsatz von der freien Gnade das Fundament des Christentums sieht. Gerade diese Differenz aber kommt, wie Ritschl selbst andeutet (401), nur auf eine Wortdifferenz hinaus, da Gabler das materiale Prinzip der Dogmatik nur als konstitutives bekämpfte, Bretschneider dagegen dasselbe nur als ein regulatives bestimmt.

Abgesehen von dem also thatsächlich nicht vorhandenen Gegensatz kommen Ritschls Bemerkungen über Bretschneider und Wegscheider nicht für uns in Betracht, da Ritschl, wie gesagt, sich auf einfache Wiedergabe ihrer Formeln beschränkt. Wohl aber darf man nun hier darauf hinweisen, wie nahe es Ritschl gelegen hätte, ein umfassenderes Urteil über die Entstehung unseres Problems zu gewinnen. Ein einziger Blick auf den äußeren Zusammenhang, in welchem die Erörterung der protestantischen Prinzipien bei Bretschneider und Wegscheider sich findet, würde genügt haben, um zu der Erkenntnis zu führen, daß wir es bei diesem Problem nicht mit einer der früheren Zeit unbekannten Fragestellung zu thun haben. Es findet sich nämlich die Erörterung der protestantischen Prinzipien bei Bretschneider ebenso wie bei Wegscheider in unmittelbarem Zusammenhang mit der altorthodoxen Lehre von den Fun-

damentalartikeln, so daß man jedenfalls die Frage aufwerfen darf, wie sich die Lehre von den protestantischen Prinzipien zu dieser seit Hunnius (1626) üblichen Lehre von den Fundamentalartikeln verhalte. Sucht man nun die Antwort auf diese Frage lediglich aus den von Ritschl citierten Arbeiten Bretschneiders und Wegscheiders, so wird man eine sehr nahe Beziehung dieser beiden Lehren zu einander annehmen müssen. Bei Wegscheider nämlich wird ausdrücklich gesagt, daß dasjenige, was man in der Lehre von den Fundamentalartikeln als fundamentum fidei zu bezeichnen pflege, dasselbe sei, was er selbst summa fidei oder summum principium materiale nennt: nos quidem fundamentum fidei unum idemque ac summam fidei esse sumimus (S. 54[3]), fidei summam seu summum principium materiale (S. 51[3]) [1]). Ebenso setzt Bretschneider die Lehre von den Fundamentalartikeln in enge Beziehung zu der Lehre von den dogmatischen Prinzipien (39[2]) und bezeichnet in der bereits angeführten Stelle (56[3]) die protestantischen Prinzipien geradezu als „Fundamentalsätze", kurz vorher als „Fundamentalartikel". Erinnern wir uns nun daran, daß Gabler einen Unterschied zwischen fundamentum fidei, summa fidei und principium materiale und formale theologiae christianae zu machen versucht hatte, so muß es als wahrscheinlich bezeichnet werden, daß die Lehre von den protestantischen Prinzipien eine Modifikation der Lehre von den Fundamentalartikeln darstellt und aus dieser im Lauf der geschichtlichen Entwickelung sich losgelöst hat. Diese Vermutung wird zur Gewißheit, sobald man sich durch die trotz Ritschl an Kant erinnernde Terminologie dazu führen läßt, bei den von Kant beeinflußten Theologen nach unserem Problem zu suchen. Im ausdrücklichen Gegensatz zu der Aufzählung einer Reihe von Fundamentalartikeln hat nämlich der Kantianer Tieftrunk zuerst einen einzigen „Grundsatz der Religion" aufzustellen unternommen. „Es wundert mich", so sagt er in seiner „Zensur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs nach den Prinzipien der Religionskritik" I, 1796 (1. Aufl. 1791), „daß, nachdem man schon lange über

1) Vgl. Schwarz, Grundriß der kirchlich-protestantischen Dogmatik, 1816, S. XX: „wissenschaftliches Prinzip heißt fundamentum doctrinale."

Fundamental- und Nichtfundamentalartikel geſtritten hat, noch keiner auf den Gedanken gekommen iſt, dieſer Unterſcheidung dadurch die gehörige Richtung zu geben, daß man ſich nach einem Grundgeſetze des Chriſtentums umgeſehen hat. Denn wirklich führt die Einteilung der Lehrſätze in fundamentale und nicht fundamentale dieſes ſchon im Sinne" (362). Hier iſt nachweislich von den Fundamentalartikeln zu dem „Grundgeſetze des Chriſtentums" fortgegangen; es liegt alſo auch hiſtoriſch die Sache ſo, wie wir es nach den oben gemachten Andeutungen vermuteten. Dieſe Thatſache iſt nun aber für das Verſtändnis unſeres Problems von großer Wichtigkeit. Erſtens nämlich inſofern, als in der Mannigfaltigkeit des Inhalts, welchen unſere Formel umfaßt, die bis in die Reformationszeit hinaufreichende Geſchichte unſeres Problems ſich wiederſpiegelt. Nicht auf die Unklarheit der ſpäteren Theologen iſt es zurückzuführen, wenn in unſerer Formel ſowohl von den Bedingungsſätzen der Reformation wie von den Prinzipien des Proteſtantismus und ebenſo auch von den Prinzipien der Dogmatik die Rede iſt; dieſe dreifache Wendung unſeres Problems ſteht vielmehr in Parallele zu den drei Perioden, welche man in der Geſchichte der Lehre von den Fundamentalartikeln konſtatieren kann und deren Grenzen durch die Namen von Hunnius (ſ. o.), Semler [1]) und Tieftrunk beſtimmt werden [2]). Ebenſo erklärt ſich aus dieſem Zuſammenhang unſeres Problems mit der altlutheriſchen Lehre von den Fundamentalartikeln die auffallende Übereinſtimmung, in welcher die Theologen unſeres Jahrhunderts auf die beiden ſchon in den Bekenntnisſchriften nachdrücklich betonten Sätze von der Rechtfer-

1) Vgl. z. B. Doederlein, Institutio theologi christiani, 4. Aufl., 1787, S. 52: neque hoc loco praetereunda distinctio a Semlero (Inst. rel. Christ. § 79 et 80) proposita inter articulos fundamentales universales et particulares. Illos vocat capita religionis, quorum cognitione et professione Christianus discernitur ab infidelibus, paucos sane et planos, hos autem proprios seiunctis ecclesiis . . . novae quaestiones peperere; dieſelben werden ſpäter als relative und abſolute unterſchieden, z. B. Reinhard, Vorleſungen über die Dogmatik, 5. Aufl. (von Schott), 1824, S. 35 f. Über die Bedeutung dieſer Unterſcheidung für unſer Problem vgl. Bretſchneider, Dogmatik, 3. Aufl., S. 55.

2) Haſe, Hutterus redivivus, 5. Aufl., 1842, S. 22—27.

tigung durch den Glauben (Müller, Symb. Bücher, S. 300. 611) und von der Autorität der heiligen Schrift (Müller, S. 303. 517 f. 569) zurückgegriffen haben. Nicht der Zufall oder die gedankenlose Abhängigkeit der einzelnen Theologen voneinander hat das Zustandekommen unserer Formel bewirkt; es ist vielmehr hierbei als ein wichtiger Faktor die Kenntnis der protestantischen Geschichte und der bewußte Zusammenhang jener Theologen mit den Gedanken der Reformation in Anschlag zu bringen. Nur aber wenn man diesen historischen Thatbestand berücksichtigt, wird man imstande sein, ein geschichtliches Verständnis und demgemäß eine objektive Beurteilung des Problems, mit dem wir uns beschäftigen, zu gewinnen.

Haben wir damit bereits diejenigen Gesichtspunkte angedeutet, von denen eine positive Behandlung unseres Problems auszugehen hat, so müssen wir nun noch kurz uns mit den Aufstellungen Schleiermachers und Twestens befassen, auf die Ritschl in seinem Aufsatz (404—409) verweist.

Schleiermachers Eigentümlichkeit zunächst besteht nach Ritschl darin, daß er die beiden bekannten Sätze „nicht als die Prinzipien des Protestantismus zur geschichtlichen Erklärung desselben" aufstellt, „sondern als die Minimalforderung an die Überzeugung der evangelischen Lehrer, sofern sie, richtig verstanden, für die entsprechende Auffassung der ganzen protestantischen Weltanschauung bürgen" (406). Nun ist es allerdings richtig, daß Schleiermacher in seiner Abhandlung „über den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen symbolischer Bücher" („Werke zur Theologie" V, 423—454) jene beiden Sätze nicht als Prinzipien des Protestantismus bezeichnet. Es ist aber zunächst zu beachten, daß er in jener Abhandlung auf diese Frage gar nicht reflektiert, daß er vielmehr bei der Erörterung einer rein praktischen Frage nur gelegentlich jene Sätze nennt. In jener Abhandlung handelt es sich nämlich um die Frage, ob und in welchem Sinne man die Religionslehrer auf die symbolischen Bücher verpflichten solle. Indem nun Schleiermacher als das Minimum fordert, daß jeder Geistliche auf die symbolischen Bücher verpflichtet werde, weil und sofern sie die erste öffentliche Darlegung protestantischer Denkart und Lehre im Gegen-

ſatz gegen die katholiſche Lehre ſind, nennt er als einige [1]) der wichtigſten Momente, die in dieſer Beziehung in den ſymboliſchen Büchern in Betracht kommen, die Rechtfertigung durch den Glauben und den freien Gebrauch des göttlichen Wortes. Wer hierin nicht mit den ſymboliſchen Büchern übereinſtimme, neige ſich entweder zur katholiſchen Kirche oder halte den ganzen Streit und alſo auch alles dasjenige, um deswillen der Proteſtantismus entſtanden iſt, für geringfügig (Schl., 451 f.). Die Erwähnung jener beiden Sätze iſt alſo bei Schleiermacher eine ganz zufällige und nicht durch dasſelbe Intereſſe bedingt, von dem Gabler, de Wette und Bretſchneider ausgingen. Es iſt darum nicht wunderbar, wenn Ritſchl, indem er nun doch die Worte Schleiermachers bei der Erörterung unſeres Problems in Betracht ziehen will, zu keinem ſichern Reſultat gelangt. Zunächſt giebt er ſelbſt zu, daß, wenn Schleiermacher jene Sätze als Bedingungen für den Beſtand des Proteſtantismus bezeichne, die Vermutung nahe liege, daß er ſie auch als die Grundſätze betrachtet, welche die Entſtehung des Proteſtantismus bewirkt haben: „Allerdings wird der Beſtand einer ſolchen Größe (des Proteſtantismus) durch dieſelben Rückſichten bedingt, welche bei ihrer Entſtehung mitgewirkt haben“ (405). Trotzdem fährt Ritſchl aber gleich darauf fort, daß man Schleiermacher doch nicht mit Recht ſo verſtehen könne, als ob er es ſo meine (406). „Meint er jene Grundſätze vielmehr nur als die Merkmale und die Mittel, durch deren Behauptung der Proteſtantismus in der Richtung auf ſeinen Zweck erhalten wird, um deſſen willen er entſtanden iſt, ſo iſt dieſe Betrachtung gegen die Frage nach den Gedanken, aus welchen der Proteſtantismus entſtanden wäre, gleichgültig. Die Lehre von der Rechtfertigung würde der ihr zugewie-

1) Nur „zum Exempel“ hebt er dieſe beiden Momente hervor, aber nicht, um eine Formel zu bilden. Kurz vorher fordert er von jedem Geiſtlichen die Erklärung, daß er „alles, was in unſeren ſymboliſchen Büchern gegen die Irrtümer und Mißbräuche der römiſchen Kirche — beſonders in den Artikeln von der Rechtfertigung und den guten Werken, von der Kirche und der kirchlichen Gewalt, von der Meſſe, vom Dienſte der Heiligen und von den Gelübden — gelehret iſt, mit der heiligen Schrift und der urſprünglichen Lehre der Kirche völlig übereinſtimmend finde“.

senen Bestimmung dienen, wenn sie auch nur der praktische kompendiarische Schlußsatz der Gedankenreihe ist, aus der die Reformation möglich wurde. Die Schätzung der ausschließlichen Autorität der heiligen Schrift kann als notwendig geachtet werden, um die richtige Methode für die gegenwärtige Lehrweise zu sichern, ohne daß damit zugestanden wäre, daß die Reformation hierin ihren ursprünglichen einzigen Hebel besessen hätte." Also hat Schleiermacher jene Sätze nicht als die Prinzipien der Entstehungsgründe des Protestantismus gemeint (406). Indessen wenn man diesen Betrachtungen Ritschls im einzelnen auch zustimmen kann, so wird man doch seine Folgerung nicht als notwendig bezeichnen können. Es folgt aus den hypothetischen Vordersätzen nur, daß, wenn Schleiermacher über die Rechtfertigungslehre und die Autorität der Schrift so gedacht haben würde, wie man nach Ritschl über beide denken kann, daß er unter dieser Voraussetzung jene beiden Sätze nicht als die Prinzipien des Protestantismus gemeint haben würde. Darüber sagt Schleiermacher selbst aber nichts; es verhält sich vielmehr so, wie auch Ritschl es andeutet, daß sich nämlich seine „Betrachtung gegen die Frage nach den Gedanken, aus welchen der Protestantismus entstanden wäre, gleichgültig" verhält.

Als den letzten derjenigen Theologen, die bei der Entstehung unserer Formel mitgewirkt haben, nennt Ritschl Twesten („Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Kompendium des Herrn Dr. de Wette", 1. Bd., 1826). Obwohl nun Ritschls Urteil über diesen Theologen ganz besonders scharf ist, können wir uns doch mit der Erörterung der Ausführungen Ritschls kurz fassen, da die Zurechtstellung derselben sich aus den bisherigen Auseinandersetzungen von selbst ergiebt. Ritschl macht nämlich Twesten den doppelten Vorwurf, daß er einerseits die Ansichten de Wettes vergewaltigt habe, daß er andererseits unter dem Einfluß Bretschneiders die Frage nach den Prinzipien des Protestantismus mit der Frage nach den Prinzipien der Dogmatik zusammengeworfen habe. Was das letztere anbetrifft, so haben wir gesehen, daß der Gegensatz, den Ritschl in dieser Hinsicht zwischen Gabler und de Wette einerseits und Bretschneider andererseits bestehen läßt, nicht vorhanden ist. Jene Mißverständnisse aber, welche Twe-

ſten nach Ritſchls Behauptung der Dogmatik de Wettes entgegenbringt, beziehen ſich vornehmlich auf die Beurteilung der heiligen Schrift, welche de Wette nach Ritſchls Behauptung in ſeiner Formel nicht unterzubringen gewußt hatte, während Tweſten dieſelbe in ſeine Formel aufnimmt. Nachdem wir aber ſchon oben uns davon überzeugt haben, daß de Wette allerdings in ſeiner Formel für die heilige Schrift Platz findet, werden wir hierin eine Abweichung Tweſtens von de Wette nicht ſehen können; ebenſo wenig, wie wir den Verſicherungen Ritſchls, daß dem Text de Wettes von Tweſten ein fremder Sinn aufgezwungen und de Wettes Terminologie zerriſſen werde, Glauben ſchenken können, nachdem wir geſehen haben, wie wenig Ritſchl die Ausdrucksweiſe de Wettes in deſſen Sinn interpretiert hat.

Damit iſt die Geſchichte unſerer Formel, wie ſie nach Ritſchl ſich geſtaltet hat, zu ihrem Ende geführt. Das Bild freilich, welches wir gewonnen haben, indem wir den Ausführungen Ritſchls nachgegangen ſind, iſt ein weſentlich anderes als dasjenige, welches Ritſchl ſelbſt entwirft. Wenn Ritſchl das Geſamturteil über die Formel dahin zuſammenfaßt, daß ſie „in ſehr zufälliger Weiſe, ohne umfaſſende Überlegung der Thatſachen zuſammengeſtümpert iſt“ („Geſchichte des Pietismus“ 1880, I, 38), ſo wird man dieſem Urteil nicht beiſtimmen können. Aus der Kritik des Ritſchlſchen Aufſatzes ergiebt ſich vielmehr die Aufgabe, die Geſchichte unſeres Problems aufs neue einer Unterſuchung zu unterwerfen [1]) und aus der Berückſichtigung derjenigen Linien, die von der Gabler-Bretſchneiderſchen Formel in die Zeit des älteren Proteſtantismus führen, ein geſchichtliches Verſtändnis dieſer Formel zu gewinnen.

1) J. A. Dorners Aufſatz „Zur Geſchichte der beiden Prinzipien“ (Geſammelte Schriften aus dem Gebiet der ſyſtematiſchen Theologie, Exegeſe und Geſchichte, 1883, S. 119—152) ſcheint mir, ſo viel Richtiges er auch gegen Ritſchl vorbringt, nicht zu genügen, weil er einerſeits durch Ritſchls Mißverſtändniſſe beeinflußt iſt (vgl. S. 123 ff. über das obiectum materiale und formale und S. 144 ff. die Beurteilung Gablers, de Wettes und Tweſtens), andererſeits die von ihm ſelbſt (S. 127 ff.) angedeutete nahe Beziehung des Problems zu den articuli fundamentales nicht hinreichend berückſichtigt.

Rezenſionen.

1.

Die Entſtehung des Judentums. Eine hiſtoriſche Unterſuchung von **Eduard Meyer.** Halle a. S., Max Niemeyer, 1896. VIII u. 243 S. nebſt 2 Kartenſkizzen.

Als im Jahre 1893 Koſters in ſeinem Buche „Het herstel van Israël in het perzische tijdvak“ den Verſuch unternahm, die Überlieferung über die Rückkehr Israels aus dem Exil unter Cyrus als unhiſtoriſch zu erweiſen und einen andern Entwickelungsgang der Entſtehung der jüdiſchen Gemeinde zu konſtruieren, da ſchien es zunächſt, als würden ſeine mit großem Geſchick verteidigten Aufſtellungen das Feld behaupten. Nur wenige, wie Wellhauſen in den „Nachrichten von der königl. Geſ. der Wiſſenſch. zu Göttingen, phil.-hiſtor. Klaſſe“, 1895, 2. Hft., verhielten ſich in der Hauptſache ablehnend, gaben aber doch nicht wenige Stücke der Überlieferung preis. So ſah ſich der Verfaſſer der vorliegenden Unterſuchung, der mit den Vorarbeiten zum dritten Bande ſeiner „Geſchichte des Altertums“ beſchäftigt iſt, genötigt, die lebhaft beſtrittene Echtheit der im Buche Esra-Nehemia mitgeteilten perſiſchen Urkunden einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Allmählich aber hat ſich dem Verfaſſer Ziel und Umfang der Unterſuchung erweitert, ſodaß er das geſamte Material für die Geſchichte der Entſtehung des Judentums methodiſch geprüft und für die genetiſch hiſtoriſche Darſtellung bereit gelegt hat. (S. III.)

Die Stellung des Verfaſſers zu den Einleitungsproblemen iſt

betreffs des Buches Esra-Nehemia im großen und ganzen dieselbe wie die Cornills. Der Chronist hat für die Geschichte der nachexilischen Zeit „außer seiner sehr ergiebigen Phantasie nur eine Vorlage gehabt, ‚das Buch der Tagesereignisse', Neh. 12, 23ª, entstanden um 330 und wenigstens zum Teil aramäisch geschrieben. Diese Vorlage enthielt: 1) nach einigen kurzen Sätzen über die Rückkehr unter Cyrus die Urkunden über den Tempelbau des Jahres 520 Esr. 5, 3 — 6, 13 und im Anschluß daran 6, 14ª. 15; 2) einen Auszug aus Esras Memoiren Esr. 7, 11 — 8, 34; 9, 1 — 10, 44 und eine Mitteilung über den Versuch des Mauerbaues; 3) die auf den Mauerbau bezüglichen Urkunden Esr. 4, 8 bis 23, denen die kurze Notiz über die Beschwerde unter Xerxes vorausgeschickt war 4, 6—7; 4) die Memoiren oder richtiger: den „urkundlichen Bericht" Nehemias an die jüdische Gemeinde Neh. 1, 1 — 7, 5; 12, 31. 32. 37—40; 13, 4—31; einen Bestandteil desselben bildete auch die „Bevölkerungsliste", deren ursprünglichen Kern Neh. 7, 6—72; 11, 1—2. 20 bilden. In den Zusammenhang dieses Berichtes Nehemias hatte bereits die Vorlage des Chronisten eingeschaltet: a) ein weiteres Stück aus den Memoiren Esras 8, 1ᵇ—4ª. 5. 6; 8, 7ᵇ — 9, 3; 9, 6 — 10, 40 unter Einfügung von 7, 73 (= 11, 1) und 8, 1ª; b) die Erweiterung der Bevölkerungsliste, nämlich 11, 3—19. 21—24 (? S. 205); c) als Anhang an dieselbe ein Verzeichnis der Landstädte 11, 25—26 (? S. 205; nach S. 106 „völlig unhistorisches Machwerk des Chronisten"); d) ein Verzeichnis der Priester und Leviten 12, 1—26, das ursprünglich vollständiger gewesen und vom Chronisten verkürzt zu sein scheint (S. 103 ff.); vgl. S. 203—206 und für das Einzelne besonders S. 8 ff. und S. 94 ff. Alle übrigen Bestandteile des Buches sind vom Chronisten selbst verfaßt, auf dessen Rechnung auch die Umstellung von Esr. 4, 6—23 und die Verkürzung der Liste Neh. 12, 1—26 kommt (S. 15 u. 103). Von weiteren Einleitungsergebnissen ist noch zu erwähnen, daß der Verfasser sich dem Urteil Duhms anschließt, daß Jes. 56—66 als „Tritojesaja" der Zeit Esras und Nehemias zuzuweisen seien (S. 120, 1), was der Referent nicht billigen kann; ferner, daß er gegen Wellhausen die Ansicht verteidigt, daß unter Esra nur

der Priestercodex (abgesehen von späteren Novellen) als Gesetzbuch eingeführt sei (S. 206 ff.), daß er auf Grund von Esr. 7, 11. 12. 21 Esra selbst für den Verfasser dieses Gesetzbuches hält (S. 60—61), freilich ohne sich mit den z. B. von König, Einleitung S. 239, vorgebrachten Gegengründen auseinanderzusetzen, und endlich, daß er mit neuem Nachdruck die These aufstellt und begründet, der Hexateuch habe niemals ein selbständiges Buch gebildet, sondern sei zusammen mit Richt. Sam. und Kön. ein einziges Werk gewesen S. 216 ff. [1]).

Die vom Chronisten verfaßten Abschnitte hält der Verfasser für völlig unglaubwürdig; sie sind nach ihm Ausflüsse „einer sehr ergiebigen Phantasie" S. 203. Dies ungünstige Urteil über den Chronisten scheint mir doch nicht genügend begründet. Gelegentlich muß der Verfasser sein Urteil denn auch einschränken, S. 54. 73. Wenig glaubhaft scheint mir, daß der Chronist „aus Nachlässigkeit" das Schreiben an Xerxes Esr. 4, 6—7 ausgelassen haben könnte (S. 27), und daß ihm das Abschreiben einer Liste von Priestern und Leviten sollte zu langweilig geworden sein (S. 103). Richtiger scheint mir zu sein, daß der Wortlaut jenes Schreibens schon in der Vorlage fehlte, und daß die Liste Neh. 12 ursprünglich nur ein Verzeichnes der Priester und Leviten bis auf die Zeit des Hohenpriesters Jojakim bot. Völlig unberechtigt ist m. E. ein Schluß, wie der auf S. 15: „Da die Quelle des Chronisten sich in persischen Dingen sehr gut orientiert zeigt, muß die (durch die Umstellung von Esr. 4, 6—23 angerichtete) Verwirrung vom Chronisten selbst angerichtet sein"; denn es ist absolut unbeweisbar, daß die Quelle des Chronisten gut orientiert war, da ihr Verfasser eigentlich nur ein Redaktor war, der verschiedene Urkunden zusammenstellte, und es nun eben die Frage ist, ob er das richtig gethan hat oder nicht. Ich meine, wenn der Chronist die Urkunden Esr. 4, 6—23 an richtiger Stelle fand, das heißt im Zusammenhang der Erzählung vom Mauerbau, dann war ein Mißverständnis

1) Die gegenteilige Ansicht ist freilich keineswegs „allgemein und unbestritten" angenommen, wie S. 216 behauptet wird; vgl. z. B. Cornill [3] § 19, mit dem der Verfasser bis in die Einzelheiten übereinstimmt.

seinerseits ziemlich ausgeschlossen. Mir scheint hier ein vorgefaßtes ungünstiges Urteil über den Chronisten die Untersuchung allzu sehr beeinflußt zu haben.

Dagegen glaube ich, daß man dem Verfasser in der Beurteilung der eigentlichen Urkunden vollständig wird beistimmen müssen; die Begründung dieses Urteils bildet den Hauptinhalt des Buches. Kap. I (S. 8—72) untersucht zunächst die persischen Urkunden Esr. 4—7, bietet zugleich aber auch eine inhaltliche Analyse derselben. Die aramäische Sprache ist durchaus übereinstimmend mit dem, was wir sonst über Urkunden aus dem Perserreich wissen (S. 8 ff.). Zahlreiche persische Wörter beweisen, daß wenigstens die Urkunden von Esr. 4—6 persisch abgefaßt und ins Aramäische übersetzt waren (S. 18), und da diese persischen Wörter bereits im Zeitalter der LXX zum Teil nicht mehr verständlich waren, beweisen sie zugleich die Unmöglichkeit später Fälschung der Urkunden. Kanzleivermerke, die ihnen wahrscheinlich bei der Aufnahme in das Jerusalemer Tempelarchiv beigegeben wurden, z. B.: „Kopie des Schreibens, das Rechum u. s. w. an Artaxerxes sandten" (S. 28), machen wahrscheinlich, daß die Urkunden dem jüdischen Schriftsteller selbst in Abschriften vorlagen (S. 21—30). Die in ihnen zum Ausdruck kommenden Grundsätze entsprechen durchaus dem, was wir sonst über die Politik der ersten Perserkönige wissen (S. 13—21 und S. 30 ff. passim). Auch die gegen den Inhalt von Esr. 4—6 im Einzelnen vorgebrachten Bedenken erweisen sich bei sorgfältiger Überlegung als unberechtigt (S. 30—60). Das Reskript des Artaxerxes an Esra ist durch die Erwägung als echt erwiesen, daß Esra seine einschneidenden Reformen in einer Provinz des persischen Reiches nur kraft eines solchen königlichen Fermans unternehmen konnte; es wird ferner durch 7, 27 als ursprünglicher Bestandteil der Memoiren Esras erwiesen. Wahrscheinlich haben wir in ihm eine Vorlage zu sehen, die Esra selbst dem königlichen Staatsrat unterbreitet hat, und die von diesem einfach ohne Änderung genehmigt ist. So kann die „jüdische Färbung", sowie das Fehlen der persischen Wörter nicht auffallen, da wir es nicht mit einer Übersetzung einer ursprünglich persischen Urkunde zu thun haben (S. 63—70).

Kap. II behandelt einige besondere Fragen, nämlich die über Scheschbassar, dessen Identifikation mit Serubbabel der Verfasser ablehnt, den er vielmehr für den Vorgänger Serubbabels hält und gleich diesem für einen Davididen, dessen Name genauer Schinbalussur lautet (S. 72—79); ferner wird als Veranlassung für das Auftreten der Propheten Haggai und Sacharja im Jahre 520 die damalige gewaltige Erschütterung des persischen Reiches erwiesen, die im jüdischen Volke die messianischen Hoffnungen neu belebte (S. 79—89); endlich wird der Zug Esras, den Kosters in die Zeit um 432 verlegte, auf Grund der Urkunde Esr. 4 in die Zeit vor der ersten Statthalterschaft Nehemias verwiesen, d. h. in Übereinstimmung mit Esr. 7, 7 in das Jahr 458 (S. 89—93).

Wenn die bisherigen Untersuchungen wohl erwiesen haben, daß die Darstellung des Buches Esra-Nehemia richtig sein *kann*, daß kein Grund vorliegt, die Echtheit der Urkunden Esr. 4—7 zu bestreiten, so erbringen die überaus sorgfältigen, sehr detaillierten Untersuchungen des Kap. III (S. 94—198) den positiven Beweis, daß in der That unter Cyrus eine Rückkehr der Juden, und zwar genau den Angaben von Neh. 7 (= Esr. 2) entsprechend, stattgefunden haben *muß*. Diesen Beweis, dessen Gang hier der Natur der Sache entsprechend nicht näher dargelegt werden kann, gewinnt der Verfasser durch eine überaus sorgfältige Untersuchung der politischen und sozialen Verhältnisse der Provinz Juda von der Zeit der Zerstörung Jerusalems an bis in die Zeit Nehemias, insbesondere der Geschichte der Geschlechtsverbände in dem ersten nachexilischen Jahrhundert. Es ergiebt sich, daß die Liste Neh. 7 nur unmittelbar nach der Rückkehr unter Cyrus angefertigt sein kann, und daß sie in der That auch in ihren einzelnen Angaben, z. B. betreffs der Zahl der Zurückkehrenden (rund 30000 Männer, insgesamt 50000 Personen), vollen urkundlichen Wert hat [1]). Dieses Kapitel ist jedenfalls das bedeutsamste und an neuen Ergebnissen reichhaltigste des ganzen Buches; die auf seine Lektüre verwandte Mühe, die allerdings keine geringe ist, wird reichlich belohnt und sollte darum von niemandem gescheut werden.

1) Nur die einzelnen Posten, die in den verschiedenen Wiedergaben dieser Liste zum Teil variieren, mögen verschrieben sein.

Das Kap. IV endlich bringt Unterſuchungen über das Geſetzbuch Esras. Die Zeit ſeiner Einführung wird auf Anfang Oktober 445 beſtimmt (S. 199—203), ſein Umfang auf den Prieſtercodex, abgeſehen von ſpäteren Zuſätzen (S. 206—216). Seine charakteriſtiſchen Züge ſucht der Verfaſſer in der Rückſichtnahme auf die Diaſpora und die Proſelyten zu erweiſen (S. 218—234), wie Diaſpora ihrer Anhänger und Propaganda unter den Heiden die äußeren Kennzeichen der jüdiſchen Religion von Anfang an, d. h. ſchon in der Zeit vor Esra und Nehemia geweſen ſein ſollen (vgl. S. 119 ff.). Ein kurzer geſchichtlicher Überblick, der die Ergebniſſe der ganzen Unterſuchung zuſammenfaßt, beſchließt das ganze (S. 234—243).

Mit dieſer kurzen Überſicht iſt freilich der Reichtum des Inhalts keineswegs genügend gekennzeichnet. Wer irgend ſich mit der Geſchichte dieſes Zeitraumes beſchäftigt, wird ebenſo wie der, der ſich der Auslegung des Buches Esra-Nehemia oder der Bearbeitung ſeines Textes widmet, eine ſchier unerſchöpfliche Fundgrube in dem vorliegenden Buche ſchätzen lernen. Aber ſo ſehr man auch dem Verfaſſer für die Neubegründung und vielfache Erweiterung unſerer Kenntnis von der Entſtehung des Judentums dankbar ſein wird, ſcheint mir doch nicht in den poſitiven Ausführungen, ſondern vielmehr in der Methode der Unterſuchung die Hauptbedeutung des Buches zu liegen. In dieſer Beziehung macht Meyer ſelbſt auf zweierlei aufmerkſam (S. 3 ff.): 1) „Die neueren Unterſuchungen . . . . gehen aus von den ſonſtigen (d. h. den nicht urkundlichen) Nachrichten, die wir über die jüdiſche Geſchichte haben. Aus dieſen ſuchen ſie ein Bild des Hergangs zu gewinnen: weil die Urkunden dazu nicht ſtimmen, müſſen ſie unecht ſein. Das iſt ein hiſtoriſch ſehr bedenkliches Verfahren.“ Im Gegenſatz dazu muß der Hiſtoriker vielmehr zunächſt die Urkunden für ſich auf ihre Echtheit prüfen und von den feſten Thatſachen aus, die er ſo gewinnt, muß er dann die Lücken der ſonſtigen Überlieferung ergänzen, und von ihnen aus darf er eventuell die anderweitigen Nachrichten kritiſieren. 2) Man darf die Unterſuchung über die Entſtehung des Judentums nicht iſolieren. Vielmehr, wie das Judentum innerhalb des perſiſchen Reiches entſtanden iſt, wie es nur dadurch mög-

lich geworden ist, daß die Autorität des Perserkönigs hinter Nehemia und Esra stand, so muß man diese Entwickelung auch im Zusammenhang mit der Geschichte des Perserreiches und unter steter Rücksichtnahme auf die Politik seiner Könige in ähnlichen Fällen untersuchen. Thatsächlich aber erkennt man zwar das Eingreifen der Reichsgewalt an, sucht aber diesen „zwar nicht für die Entwickelung der Ideen aber für ihre Durchführung ausschlaggebenden Faktor so viel wie möglich zu eliminieren“ (vgl. auch S. 70—71). Darin sieht Meyer die eigentliche Triebfeder für die Angriffe gegen die Echtheit der Urkunden (S. 70), „die gerade auf die Beziehung zum Reich das Hauptgewicht legen“ (S. 4).

Damit, daß jede Untersuchung über die Entstehung des Judentums berücksichtigen müsse, daß es im Perserreich entstanden ist, scheint mir der Verfasser durchaus recht zu haben; doch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß er, wenigstens im Ausdruck, durch eine zu scharfe Betonung des persischen Faktors hier und da einer gewissen Einseitigkeit verfällt, z. B. S. 70 u. 71, wo es heißt: „die Quellen zeigen unzweideutig, daß die palästinensische Gemeinde aus eigenem Antriebe niemals [1]) das unpraktische und allen irdischen Verhältnissen gegenüber völlig rücksichtslose Gesetz auf sich genommen haben würde, wenn sie nicht dazu gezwungen [1]) wäre; die babylonischen Juden aber hätten niemals die Macht gehabt, ihr das Gesetz zu octroyieren, wenn nicht die Reichsgewalt hinter ihnen gestanden hätte.“ Daher „ist die Entstehung des Judentums nur [1]) zu begreifen als Produkt des Perserreichs“. Thatsächlich lehren die Memoiren Esras Neh. 8—10, besonders 8, 1[b], daß bei der Einführung des Gesetzes die Reichsgewalt wenig in Betracht kam. Haben doch später auch die Samaritaner dasselbe „unpraktische“ und „rücksichtslose“ Gesetz auf sich genommen ohne den äußeren Zwang der Staatsgewalt. Allerdings bedroht ein königlicher Erlaß alle diejenigen, die das Gesetz Gottes und des Königs nicht befolgen würden, mit harten Strafen, Esr. 7, 26. Aber wie geringe Bedeutung das hatte, sieht man daraus, daß dem Esra trotzdem die Einführung des Gesetzes zunächst nicht

1) vom Ref. gesperrt.

gelang, daß er nicht einmal den Versuch der Einführung wagte. Wenn dann später nach der Ankunft Nehemias die Einführung des Gesetzes gelang, obwohl dieser nicht ausdrücklich damit beauftragt war, so wird deutlich, daß das Zusammenwirken der beiden Persönlichkeiten Esras und Nehemias die Entstehung des Judentums bewirkt hat und nicht die Autorität des Perserreichs. Das Reich hat die Entstehung des Judentums nur nicht gehindert. Es ist daher nicht richtig, daß „das Judentum im Namen des Perserkönigs und kraft der Autorität seines Reiches geschaffen worden" ist (S. 243).

Am schärfsten muß ich widersprechen, wenn der Verfasser behauptet, einer der charakteristischen Züge des Judentums sei von Anfang an die Propaganda unter den Heiden gewesen, und daß sich dies auch im Gesetzbuch Esras zeige. Den Beweis dafür entnimmt Meyer zum größten Teil dem „Tritojesaja", von dessen Existenz ich durch Duhm keineswegs überzeugt bin; jedenfalls scheint mir dieser Beweis nicht sicher genug zu sein. Die Aufnahme der Kalibbiter und Jerachmeeliter in die jüdische Gemeinde (S. 121) beweist darum nichts, weil diese Stämme schon in der vorexilischen Zeit halb und halb als israelitische galten. Wie Meyer in Neh. 9, 2 den Gedanken finden kann, daß Israel sich von den Proselyten trennte, weil das Sündenbekenntnis nur Israel allein aussprechen konnte, die Proselyten aber mit ihren Vergehungen nichts zu thun hatten (S. 129), ist mir unverständlich; denn was berechtigt uns, in den Fremden (בני נכר) Proselyten zu sehen, und nicht vielmehr Heiden, mit denen Israel sich unrechtmäßigerweise vermischt hatte (Esr. 9, 1 ff.)? Auch in Neh. 10, 29 kann ich von Proselyten nichts finden; „die sich getrennt haben von den Landbewohnern" sind hier Juden, und sie bilden mit den Priestern, Leviten u. s. w. zusammen „das übrige Volk". Subjekt zu נבדל מעמי הארץ sind doch sonst (Esr. 9, 1; 10, 11[1]) Juden (S. 129 f.). Und wenn Neh. 13, 1 ff. in einer übrigens vom Chronisten verfaßten (vgl. S. 94) und darum für die Zeit Nehemias nicht

1) Auch Esra 6, 21 sind wohl im Lande zurückgebliebene Israeliten gemeint, die sich der Gola anschließen, wenn hier der Text nicht entstellt ist.

beweiskräftigen Stelle, erzählt wird, daß nur die Beduinen aus Israel ausgeschieden, andere Fremde also in der Gemeinde geduldet wurden, so muß man doch fragen, ist es nicht gerade ein Zeichen für die Exklusivität des Judentums, daß man das Verbot, Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde aufzunehmen, auf die Beduinen ausdehnt? Überdies scheint mir die Lesung עֲרָב statt עֵרֶב doch sehr gewagt, und acceptiert man sie nicht, dann läßt sich aus dieser Stelle nur das Gegenteil von dem entnehmen, was Meyer daraus folgert (S. 130).

Auch das muß ich bestreiten, daß der Priestercodex Esras, also der durch die späteren Novellen noch nicht erweiterte, auf die Proselyten Rücksicht nehme (S. 232 ff.). Die Stellen des Heiligkeitsgesetzes beweisen darum nicht recht, weil sie einer früheren Periode angehören. Alle übrigen zum Beweis angeführten Stellen aber standen gar nicht im Gesetzbuch Esras. Zu Lev. 16, 29 vgl. S. 214; zu Num. 9, 14 vgl. S. 220, 1; zu Num. 19, 10 vgl. Wellh. Comp.[3] S. 178; zu Ex. 12, 19. 47 ff. Kuenens Bedenken (§ 6 Nr. 7); mir scheint in Ex. 12, 14 ff. wenigstens die Bestimmung über das Mazzothfest später eingearbeitet zu sein, während Ex. 12, 43 ff. sich schon durch ihre Stellung als späterer Nachtrag erweisen.

Zum Schluß sei es mir gestattet, noch auf eine besondere Bedeutung des vorliegenden Buches für unsere Zeit hinzuweisen. Sein Verfasser hat Schritt für Schritt die Glaubwürdigkeit biblischer Berichte verteidigt. Wenn man nun andererseits sieht, wie derselbe Forscher an andern biblischen Berichten eine weitgehende negative Kritik übt (man vgl. des Verfassers Aufsätze in der „Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch." und seine „Geschichte des Altertums", Bd. I), dann sollte man doch anerkennen, daß er diese Kritik nicht aus Voreingenommenheit gegen die biblischen Berichte geübt hat, und man sollte auch andern Kritikern zugestehen, daß sie ebenso bereit sind, jedem biblischen Bericht sein Recht widerfahren zu lassen. Und zum andern lehrt das vorliegende Buch auch, daß die kritische Wissenschaft nicht bloß imstande, sondern auch gern bereit ist, Irrtümer, auch solche der kritischen Forschung, zu bekämpfen und zu überwinden.

Um die Wiſſenſchaft vor dem Abirren von der Wahrheit zu bewahren, bedarf es nicht der Beſchränkung der freien Forſchung, ſo lange es wahrheitsliebende Forſcher giebt; eine Bindung der Forſchung aber durch äußeren Zwang kann ihre Zahl nicht mehren, ſondern nur vermindern.

Halle a. S. Karl Steuernagel.

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. W. Beyſchlag, D. P. Kleinert, D. F. Loofs
und D. H. Schultz
herausgegeben
von
D. J. Köſtlin und D. E. Kautzſch.

Jahrgang 1897, viertes Heft.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1897.

Vorwort.

Dem Melanchthon ſoll dieſes Heft gewidmet ſein, ein unſeren Leſern gewiß willkommener Beitrag zur Jubelfeier dieſes Jahres.

Es enthält zwei Reden über ihn, welche das ganze großartige, ernſte und liebenswürdige Bild des Mannes und ſeines Wirkens nach allen den verſchiedenen Seiten hin einheitlich uns vergegenwärtigen, und eine Reihe kleinerer Mitteilungen, welche in dieſe verſchiedenen Seiten und zwar auch in ſolche, die ein theologiſcher Leſer meiſt weniger beachtet, anziehende Blicke gewähren.

Hierzu fügen wir noch die Abhandlung über eine Hauptſchrift ſeines großen Freundes Luther, die auf ein für beide und namentlich für Melanchthon ganz beſonders wichtiges Gebiet der reformatoriſchen Aufgabe, das Schulweſen, ſich bezieht, und ferner den kurzen entſcheidenden Nachweis dafür, daß Luthers Leichnam wirklich neben dem ſeinigen ruht.

Unſer Heft ſchließt mit dem Hinweis auf ein Unternehmen, von welchem wir wünſchen dürfen, daß es zur ſchönſten litterariſchen Frucht des Melanchthon-Jubiläums werden möge.

Seines beſonderen und in ſich zuſammenhängenden Inhalts wegen wird dieſes Heft auch einzeln verbreitet und verkauft werden.

Die Redaktion.

Abhandlungen.

1.

Melanchthon als Humanist und Reformator.

Festrede zum Melanchthon-Jubiläum,
gehalten in der Aula der Universität Halle-Wittenberg
am 16. Februar 1897

von

D. Friedrich Loofs.

Hochansehnliche Versammlung!

Die Universität Wittenberg, deren Erbin unsere Hochschule sich nennen darf, hat das Scheiden keines andern ihrer Lehrer in dem Maße als einen Verlust der Universität betrachtet, wie 1560 das Philipp Melanchthons. Nach Luthers Sterben ging der Schmerz der Universität unter in der Klage über den allgemeinen Verlust und in den Todesnöten, welche die Universität selbst im Jahre darauf umfingen. Melanchthons Bedeutung ragte freilich auch weit hinaus über die Enge der kursächsischen Universitätsstadt; nicht der Gelehrtengeschichte nur, nicht der Kirchengeschichte allein — der Weltgeschichte gehört auch sein Name an. Aber seine Bedeutung konnte vollständiger, als es bei Luther möglich war, sich spiegeln auch in einem engern Rahmen: er war der Universität Wittenberg dasselbe gewesen, was er dem gesamten evangelischen Deutschland geworden ist. Nennt ihn doch der Prorektor in der amtlichen Bekanntmachung seines Todes den „erfolgreichen Obermeister der

gesamten wissenschaftlichen Arbeit der Hochschule". Längere Zeit hat die Wittenberger Universität alljährlich sein Gedächtnis gefeiert.

Heute, da man rings in der evangelischen Christenheit Melanchthons 400jährigen Geburtstag begeht, hat deshalb die Universität Halle-Wittenberg vor allen andern Gemeinschaften das Recht und die Pflicht, dankbar dessen zu gedenken, was Melanchthon war.

Unsere Feier erinnert uns an den 10. November 1883. Zu einem Jubeltage des evangelischen Volkes aller Welt gestaltete sich damals die Feier des 400jährigen Geburtstags Luthers. Sein Lebenswerk ist verständlich in seiner einfachen Größe, eindrucksvoll in seiner ursprünglichen Kraft, volkstümlich wie der ganze Mann. Rietschels Lutherstatue konnte in einem Bilde seine Bedeutung wiedergeben. Melanchthons Größe kann kein Bildhauer darstellen; Sockelreliefs müßten das Beste thun. Luthers Bedeutung läßt auch geschichtsunkundiger Verehrung sich einigermaßen verdeutlichen; Melanchthons mannigfache Verdienste treten klar hervor nur im Rahmen seiner Zeit.

Diesen Rahmen muß ich zunächst zu zeichnen versuchen. Die Reformation hat den mittelalterlichen Verhältnissen ein Ziel gesetzt. Aber nicht sie allein hat dies bewirkt. Schon seit dem endenden 13. Jahrhundert drängte die Entwickelung einer Auflösung der mitteltalterlichen Welt zu. Aber die Auflösung, die sich ankündigte, glich nicht dem Erlöschen eines in Altersschwäche verglimmenden Lebens. Ungleich reicher als in der Glanzzeit des Mittelalters im 12. und 13. Jahrhundert, vielseitiger und angeregter war das geistige Leben des Jahrhunderts vor der Reformation. Neue Verhältnisse, neue Mächte, neue Ideeen waren emporgekommen. Aber der alte Rahmen mittelalterlichen Lebens war vielfach noch intakt. Nicht allgemeinem Verfall, — einer Krisis trieb die Entwickelung zu. Und die zähe Energie, mit der die alten Traditionen sich zu behaupten suchten, ließ auf vielen Gebieten nur ein gewaltsames, das Alte, oder das Neue vernichtendes Ende dieser Krisis als möglich erscheinen. Besonders deutlich tritt dieser zwiespältige, auf eine gewaltsame Krisis hindrängende Ausgang der mittelalterlichen Ge-

ſchichte auf den Gebieten uns entgegen, die für Melanchthons Leben die wichtigſten ſind, auf dem Gebiet der Kirchengeſchichte und dem der Geſchichte der Bildung.

Die mittelalterliche Kirche war das internationale Reich der geiſtlichen Monarchie des Papſttums, der Alleinherrſchaft der klerikalen Bildung, der unbedingten, wenn auch in praxi vielfach verleugneten, Geltung der kirchlichen Frömmigkeitsideale. Zum mindeſten ſeit dem 13. Jahrhundert erſtarkten in der Kirche dem widerſtrebende Strömungen. Die Nationen wuchſen hinein in nationales Selbſtgefühl, den Traditionen des monarchiſchen Papſtregiments, den Traditionen des Kurialismus, trat der Epiſkopalismus, der in dem allgemeinen Konzil die höchſte, auch über dem Papſte ſtehende Autorität in der Kirche fand, traten national- und territorialkirchliche Selbſtändigkeitswünſche entgegen.

Das Papſttum hatte der vereinten Macht dieſer Ideeen eine Zeit lang ſich beugen müſſen. Aber es hatte dieſe Niederlage überſtanden. Die kurialiſtiſchen Tendenzen hatten in Rom das Feld behauptet; das Papſttum hielt an ſeinen univerſalen Anſprüchen feſt. Doch auch die Traditionen, denen das Papſttum ſelbſt ſich entwunden hatte, waren nicht ausgeſtorben. Die Idee, daß nicht der Papſt, ſondern das allgemeine Konzil die höchſte Inſtanz ſei, lebte weiter in den Völkern, wachgehalten von unerfüllten Reformwünſchen; und die Fürſten waren, je mehr ſie nationale Fürſten waren, deſto weniger geneigt, die Kirche ihres Landes ihrem Einfluß entgleiten zu laſſen. Hier ſtand Tradition gegen Tradition.

Ähnlich wie dem Papſttum, war's der kirchlichen Wiſſenſchaft, der Scholaſtik, ergangen. Sie hatte faktiſch bankerott gemacht. Was ſie anfangs wollte — den Glauben beweiſen —, das war in der gegenſeitigen Kritik der Schulen als unerreichbar dargethan. Geblieben war nur das Formelwerk der ſcholaſtiſchen Methode. Aber nur um ſo ſtarrer betonte dieſe Wiſſenſchaft die autoritätsmäßige Geltung des Dogmas; und an den Univerſitäten behauptete ſie ihre herkömmliche Ehrenſtellung. Das Alte bewies auch hier ſeine Zähigkeit; — aber in den Städten erwuchs eine nicht klerikale Bildung. — Eine Kriſis ſtand auch hier vor der Thür.

Und nicht anders war's mit dem kirchlichen Frömmigkeitsideal.

Es hatte noch im endenden 15. Jahrhundert dieſelbe weltflüchtige, mönchiſche Färbung wie früher. Und Bruderſchaften, Wallfahrten, Abläſſe, Reliquienverehrung und Heiligendevotion — kurz all' die Formen einer mechaniſierten Frömmigkeit —, ſie lebten nicht nur weiter, nein, ſie wurden mit beſonderm Echauffement gepflegt. Die Volksmaſſen kamen erſt jetzt recht unter intenſive Einwirkung dieſer kirchlichen Excitationsmittel. Daneben aber gab es weite Kreiſe ſtädtiſcher Bildung, ſtädtiſchen Wohlſtandes, denen der Mönch eine komiſche Figur zu werden begann, Kreiſe, denen für die groben Mittel kirchlicher Volkserziehung die Empfänglichkeit ſchwand, Kreiſe, die ſich hinüberſehnten oder ſich hinwegſetzten über das, was die Kirche ihnen bot.

Akut wurde die Kriſis durch Renaiſſance und Humanismus. Kunſt und Bildung des Mittelalters ruhten von Anfang an auf den Traditionen der alten griechiſch-römiſchen Kulturwelt — gleichwie zahlreiche Bauten des mittelalterlichen Italiens auf antiken Ruinen ſich erhoben, hie und da auch alte Säulen und alte Quadern mit eingebaut hatten.

Allein viel weiter, als dies Bild andeutet, ging das Weiterleben der Antike im Mittelalter auch nicht. Das antike Fundament der mittelalterlichen Bildung war der ruinenhafte Reſt der alten Kultur, der im Weſten die Stürme der Völkerwanderung überdauert hatte. Man kann freilich nicht ſagen, das antike Kulturerbe ſei dem Mittelalter nur Fundament, nicht Ferment ſeiner Bildung geweſen. In der Karolingerzeit, am Hofe der Ottonen, im 12. und 13. Jahrhundert war, was man vom Altertum kannte, der Jungbrunnen mittelalterlicher Bildung. Allein man kannte eben nur wenig. Selbſt der formale Anſchluß an die römiſche Kultur, den die Beibehaltung des Lateiniſchen als der Sprache der Bildung zum Ausdruck brachte, zeugte mehr von der urwüchſigen Kraft eines früh dem Lehrer entwachſenden Schülers, als von der Pietät, die empfundene Überlegenheit des Lehrers wachhält: das Latein verwilderte zu einer Sprache, die Cicero nicht verſtanden hätte, und das Griechiſche war, verſchwindende Ausnahmen abgerechnet, unbekannt. Vollends blieb — auch in den Blütezeiten mittelalterlicher Bildung —, was man material dem Altertum ent-

nahm, weit zurück hinter dem Reichtum der Bildung, welchen die beſte Zeit der Griechen und Römer beſaß. Jener Reichtum war verſchüttet — dem Forum romanum gleich, auf dem nur wenige Bauten hervorragten aus dem Schutt, den die Jahrhunderte angehäuft hatten.

Hier hat die Renaiſſance, bezw. ihre Erſcheinungsform auf litterariſchem Gebiet: der Humanismus, Wandel geſchafft. In der Zeit, da rings in der Kirche die nationalen Tendenzen erſtarkten, hat in Italien, wo die Antike nationale Vergangenheit war, dieſe Bewegung begonnen. Aus dem Staube der Bibliotheken, aus dem Schutt der Ruinen erwuchs ſeit dem endenden 14. Jahrhundert eine von Generation zu Generation erſtarkende Kenntnis des Bildungsgehaltes der antiken Welt. Schriftſteller, die man höchſtens dem Namen nach gekannt hatte, wurden geleſen, das Studium des Griechiſchen ſchlug Wurzel — neue Bildungsquellen thaten dadurch ſich auf. Und gegenüber dem ſo ſich erſchließenden Reichtum der antiken Kultur erſchien die Gegenwart arm, auch in dem, was dem kirchlichen Denken das Höchſte war. Nicht Bildungs*mittel*, Bildungs*inhalt* ward den Gelehrten der Renaiſſance die Antike. Wie die Alten wollte man reden und ſchreiben, dichten und denken, leben und individuell ſich ausbilden. Ein neues Heidentum erwuchs in dem Lande, in deſſen Herzen die Kirche ihr Zentrum hatte. Ja, Renaiſſance und Humanismus eroberten das Papſttum; und nicht eine Verkirchlichung der neuen Bildung, eine völlige Verweltlichung des Papſttums war die Folge. Der Rahmen der kirchlichen Inſtitutionen, auch die äußere Geltung der meiſten kirchlichen Traditionen blieb freilich beſtehen. Dem Papſttum war die Kirche die Vorausſetzung ſeiner Macht, und den meiſten Humaniſten war eine Pfründe eine Verbeugung vor der Kirchenmacht, der Himmel eine letzte Ölung wert. Faktiſch aber that eine unausfüllbare Kluft ſich auf zwiſchen der neuen Bildung und der kirchlichen Vergangenheit. Denn es waren kontradiktoriſche Gegenſätze: die innerlich hohle und formal nur den Spott der Bildung provozierende Scholaſtik dort — und der Inhalt der neuen Bildung hier; das Weltflüchtigkeitsideal der Tradition — und das Streben allſeitiger Ausbildung der mancherlei Anlagen und Triebe des Menſchen hier, mönchiſche

Demut dort — und das Kraftgefühl und die Ruhmesſehnſucht der Renaiſſancemenſchen; die Jenſeitigkeit der mittelalterlich-kirchlichen Weltanſchauung — und die Diesſeitigkeit des Renaiſſanceverſtändniſſes der Antike. In dieſen Gegenſätzen erreichte die Kriſis, der die Entwickelung der mittelalterlichen Welt zutrieb, ihre ſchärfſte Zuſpitzung. Wo die Dinge ſo lagen, drohte die Kirche zu zerfallen: hier die Geiſtesariſtokratie und unkirchliches Denken, dort die alten Traditionen und geſteigerte Unbildung.

So ſcharf, wie es im großen und ganzen in Italien geſchah, prägte ſich nun freilich der Gegenſatz zwiſchen der neuen Bildung und den alten Traditionen da nicht aus, wo außerhalb Italiens die dort begonnene Bewegung einwirkte. In Spanien, der Wiege des nachtridentiniſchen Reſtaurationskatholizismus, iſt der Humanismus ſchon im endenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert in beſcheidenem Maße als formales Bildungsmittel in den Dienſt gut kirchlich-katholiſcher Reformtendenzen geſtellt worden. In Frankreich und England war der Humanismus bei allem Gegenſatz zur Scholaſtik kirchlich konſervativ geſtimmt. Doch ſtanden allerdings beide Länder zu Beginn der Reformation erſt in den Anfängen eines Beeinflußtwerdens durch den Humanismus; der Humanismus war hier ſeiner Kraft ſich noch nicht bewußt geworden. Vielſeitiger und kräftiger entwickelten ſich die humaniſtiſchen Anregungen in Deutſchland; und hier hat ſchließlich auch die Spannung zwiſchen den alten Traditionen und der neuen Bildung ſcharfen Ausdruck gefunden. Die erſten zu wirkſamer Thätigkeit gelangenden deutſchen Humaniſten in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts waren praktiſche Schulmänner, die teils bewußt nur den formalen Bildungswert der neuen Bildung in Wirkſamkeit ſetzen wollten, teils, wie Rudolf Agricola, der eine Zeit lang in Heidelberg lehrte, in echter Gelehrtenfreude an dem neu erſchloſſenen Bildungsinhalt die Tragweite ihres Strebens für die Geltung der alten Traditionen nicht ermaßen. Ganz ähnlich wie dieſe erſten deutſchen Humaniſten ſtand noch der große Reuchlin. Er galt, ehe der Stern des Erasmus aufging, als der größte der deutſchen Humaniſten, ſpäter verglich man beide den Augen Deutſchlands. Reuchlin war das dreiſprachige Wunder ſeiner Zeit. Seine lateiniſchen Komödien wurden

oft aufgeführt und nachgeahmt, um die Förderung des Griechiſchen in Deutſchland hat er ſich unſterbliche Verdienſte erworben, das Studium des Hebräiſchen in der Chriſtenheit hat er begründet. Aber es iſt bezeichnend, daß Reuchlin, ob er gleich vorübergehend in Heidelberg, Ingolſtadt und Tübingen als akademiſcher Lehrer der humaniſtiſchen Wiſſenſchaften wirkte, doch als Juriſt ſeinen Lebensweg geſucht hat: die humaniſtiſche Bildung war auch ihm nicht ausſchließlicher Lebensinhalt. Anders ſchon war's im Kreiſe des Erasmus, der ſchon in Reuchlins letzten Lebensjahren, vollends nach deſſen Tode in Deutſchland und weit über Deutſchlands Grenzen hinaus als der König der humaniſtiſchen Litteratur galt. Erasmus iſt nie etwas anderes geweſen als humaniſtiſcher Gelehrter, und wenn auch aus ſeiner Schule viele tüchtige Schulmänner hervorgegangen ſind, — zunächſt war doch in dieſem Kreiſe das humaniſtiſche Studium Selbſtzweck. Erasmus ſelbſt freilich hatte auch poſitive kirchliche Ziele. Ein von der humaniſtiſchen Wiſſenſchaft ermöglichter Rückgang zu den lautern Quellen der kirchlichen Tradition, der h. Schrift und den ältern Vätern, ſollte eine Reform in der Kirche anbahnen, die Roheit mönchiſcher Unbildung beſeitigen, den Aberglauben ſpätentſtandener Mißbräuche entwurzeln. Allein, wie weit ſolche Reform greifen ſollte, das beſtimmte für die Öffentlichkeit der Konſervativismus diplomatiſcher Fürſichtigkeit; wo die Kritik vitale Intereſſen des damaligen Katholizismus erreichte, blieben ihre Reſultate, ja ihre Ausdehnung ein Geheimnis der Wiſſenden. Überdies war das religiöſe Intereſſe des Erasmus im Unterſchied vom moraliſtiſchen gering, — darum trieb ihn nichts zu einer Kritik des überlieferten Dogmas; und die reformatoriſche Energie ſeines Strebens war gehemmt durch das Bewußtſein von der Kluft zwiſchen der Bildung und den Volksmaſſen. Und im Schülerkreiſe des Erasmus traten die poſitiven kirchlichen Reformziele noch mehr zurück. Wo hier kirchliches Intereſſe vorhanden war, war es zumeiſt, noch mehr als bei dem Meiſter, ein aufkläreriſches.

Sodann trat ſchon in den letzten Jahren vor 1517 neben dem erasmiſchen Kreiſe eine Humaniſtenſchar hervor, die, wenn auch nicht durch ihre Bildungsideale, ſo doch durch die Art, ſie geltend zu machen, von dem Humaniſtenkönig und ſeinem Gefolge ſich

unterſchied. Schon ſeit Jahrzehnten gab es auch in Deutſchland, wie in Italien, humaniſtiſche Wandervögel, die nichts ſein wollten als humaniſtiſche „Poëten“, wie man ſagte — denn lateiniſche Gedichte zu machen, galt als die höchſte Probe der Bildung —, Litteraten, deren Lebenszweck zu ſein ſchien, an möglichſt vielen Orten ſich und ihre humaniſtiſchen Ideale geltend zu machen, im Gegenſatz zur verrotteten Scholaſtik, im Gegenſatz zum Mönchtum und ſeiner anrüchigen Heiligkeit. Seit dem zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts wuchs dieſe Schar. Hutten und ſeine allzeit fehdeluſtige Feder iſt typiſch für ſie. In fröhlicher Kampfesſtimmung anrennen gegen die Burgen und die Stützen der alten Traditionen — das ſchien hier Lebensfreude zu ſein. Als Reuchlin im Verfolg ſeines Streits mit dem getauften Juden Pfefferkorn mit der Kölner Inquiſition aneinander kam, da hatte dieſe junge Humaniſtenſchar der Sache ſich angenommen, um eine Entſcheidungsſchlacht herbeizuführen zwiſchen der Bildung und der rohen Autorität, dem Humanismus und der Scholaſtik, ihren Idealen und denen des Mönchtums. Die epistulae virorum obscurorum von 1515 und 1517 gehören in dieſen Kreis. Von Kirchenreform iſt auch in dieſen Briefen die Rede; — doch es kann kein Zweifel ſein: das Intereſſe dieſer Kreiſe an einer Kirchenreform ruhte nur auf der negativen Stimmung, in der ihre Aufklärung, zum Teil auch ihr Patriotismus den beſtehenden Zuſtänden gegenüber ſich befand. Man thut auch Unrecht, den Gegenſatz zu dem Beſtehenden, der ſich hier aufthat, lediglich als den zwiſchen mittelalterlichen Traditionen einerſeits und Humanismus und Renaiſſance andrerſeits zu bezeichnen. Die Berufung auf die Antike war vielfach nur der Titel, unter dem die Anſprüche eines Geſchlechtes ſich geltend machten, das in dem geſteigerten Kraftgefühl der Bürger einer reicher und weiter gewordenen Welt gegen die Enge der alten Traditionen ſich kehrte.

In dieſe Bewegung der Geiſter iſt die Reformation hineingefallen. Und Melanchthons geſchichtliche Bedeutung kann nur verſtändlich werden im Licht der gegenſeitigen Beziehungen zwiſchen Humanismus und Reformation. Melanchthon iſt Humaniſt geweſen, ehe er Theologe und Reformator wurde. — Das zeigt ſein

Leben bis zu ſeiner Berufung nach Wittenberg. Schon dem Kinde iſt die humaniſtiſche Bildung nahegetreten. Sein Vater, der kurpfälziſche Waffenſchmied Georg Schwartzerd, hatte eine Nichte des großen Reuchlin geheiratet, eine Tochter des Bürgermeiſters Reuter in Bretten. Dort in Bretten, wo das junge Paar ſich niederließ, iſt als das erſte Kind dieſer Ehe Philipp Melanchthon geboren. Dieſer Name ſelbſt, unter dem wir ihn kennen, weiſt hin auf die Verbindung mit Reuchlin. Denn von Reuchlin rührt dieſe (auf irriger Etymologie ruhende) Gräziſierung des Namens Schwartzerd her. Schon vor ſeinem vierzehnten Jahre hat Reuchlin den Großneffen durch dieſe Namengebung für eine ſpätere humaniſtiſche Laufbahn geweiht. Und ſchon des Knaben Entwickelung konnte ſolche Laufbahn erraten laſſen. Der harte Mangel, der Luthers Knabenjahre beeinflußt hat, war dem Eltern- und Großelternhauſe Melanchthons fremd. Ein tüchtiger Hauslehrer legte ſchon in Bretten bei dem Knaben die Grundlage guter lateiniſch-grammatiſcher Bildung. 1507 ſtarb der Großvater Reuter, bald nachher Melanchthons Vater. Mit der Großmutter Reuter, der Schweſter Reuchlins, ſiedelte dann Philipp Melanchthon ſamt ſeinem jüngern Bruder Georg (der ſpäter als Schultheiß in Bretten durch drei hiſtoriſche Schriften ſich einen Namen gemacht hat) und einem Vetter nach Pforzheim über. Dort war eine berühmte Lateinſchule, die ſchon den Reuchlin gebildet hatte. Zwei Jahr hat Melanchthon ſie beſucht. Schon damals hat der bedeutendſte ihrer Lehrer, den Melanchthon ſpäter in Tübingen wieder traf, Georg Simler, ihn ins Griechiſche eingeführt. Reuchlin, der mehrfach ſeine Vaterſtadt beſuchte, konnte an dem Großneffen Freude haben. Daß Melanchthon dann im Herbſt 1509, 12½ Jahre alt, die Univerſität bezog, war früh ſelbſt für die damalige Zeit, in der, was unſere obern Gymnaſialklaſſen lehren, der Univerſität zufiel. Aber Melanchthon war reif für die Univerſität. Schon 1511 machte er das Baccalaureatsexamen, das etwa unſerm Maturitätsexamen verglichen werden kann; 1512 ſchon dachte er daran, den Magiſtergrad ſich zu erwerben. Als die Profeſſoren ſeiner Jugend wegen Bedenken trugen, auch der Profeſſor ſtarb, bei dem Melanchthon bis dahin gewohnt hatte, ſiedelte er im September 1512 nach Tü-

bingen über. Noch war er nicht 16 Jahre alt; doch war er bereits eingeführt in die humaniſtiſchen Kreiſe. Heidelberg war damals freilich kein Sitz des Humanismus; die Tage Agricolas und Reuchlins waren nur ruhmreiche Erinnerungen. Aber Melanchthons Privatſtudien und ſein Verkehr hatten unter dem Zeichen des Humanismus geſtanden. Direkt und indirekt — durch ihre Schüler — war Melanchthon mit Männern aus dem Kreiſe des oberrheiniſchen Humanismus in Berührung gekommen; ſchon 1510 hatte einer dieſer Männer, der berühmte Jakob Wimpfeling, in einer Schrift auf den Tod Geilers v. Kaiſersberg ein lateiniſches Gedicht des dreizehnjährigen Melanchthon veröffentlicht. Tübingen, das dann von 1512—1518 Melanchthons Arbeitsſtätte wurde, hatte humaniſtiſche Lehrer, beſaß ſchon ſeit 1496 oder 1497 eine Profeſſur für die humaniſtiſchen Fächer; auch ſeine Pforzheimer Lehrer traf Melanchthon hier wieder. Unter den Kathedern dieſer Männer und im Verkehr mit ihnen, dann lehrend und lernend hat Melanchthon in Tübingen ſeine humaniſtiſche Bildung ſoweit zum Abſchluß gebracht, daß er einundzwanzigjährig bereits einen geachteten Namen in den Kreiſen der Humaniſten beſaß. „Lernend und lehrend“ ſagte ich; — an den mittelalterlichen Univerſitäten war die facultas artium, die philoſophiſche Fakultät, wie wir jetzt ſagen, die Vorſchule für die drei obern Fakultäten. Wer Magiſter in der facultas artium geworden war, ward Lehrer hier, während er als Schüler der höhern oder einer der höhern Fakultäten weiter ſtudierte. So hat's auch Melanchthon gemacht. Am 25. Januar 1514 magiſtrierte er. Seitdem hat er auch in den höhern Fakultäten ſich lernend umgeſehen. Aber mehr noch lernte er im Lehren und durch ſeine Privatſtudien. Und beides trug rein humaniſtiſche Färbung. Über Vergil, Terenz, Cicero, Livius und den von ihm ins Lateiniſche überſetzten griechiſchen Dichter Aratus hielt er Vorleſungen; von den privatim geleſenen Büchern iſt namentlich eine Schrift des Humaniſten Rudolf Agricola auf ihn von Einfluß geworden. Schon 1514 — ſiebzehnjährig — rückte er nach dem Tode ſeines Pforzheimer Lehrers Hiltebrand in die damals meiſt von Gelehrten ausgefüllte Stellung eines Korrektors ein, in der Anshelmſchen Offizin in Tübingen; noch vor ſeinem zwanzigſten Jahre erhielt er einen Lehrauftrag für Eloquenz. Man

kann ſich darüber nicht wundern, wenn man überſchaut, welch reiche ſchriftſtelleriſche Thätigkeit der fleißige Melanchthon ſchon in Tübingen entfaltet hat. Bereits 1516 — neunzehn Jahre alt — publizierte er — um von anderm zu ſchweigen — eine Terenzausgabe; im Mai 1518 erſchien ſeine griechiſche Grammatik, eine nach manchen andern, aber ausgezeichnet durch das didaktiſche Geſchick ihres Verfaſſers. Ein Nachwort zu dieſer griechiſchen Grammatik gedenkt eines Rieſenplanes, den Melanchthon damals mit ſich herumtrug: in Verbindung mit ſeinem Tübinger Lehrer Franciscus Stadianus dachte er, den Ariſtoteles im reinen griechiſchen Urtext herauszugeben. Der Unterſtützung anderer humaniſtiſcher Gelehrten, z. B. eines Reuchlin, eines Pirkheimer u. ſ. w., glaubte er ſicher ſein zu dürfen. Er fühlte ſich als einer aus ihrem Kreiſe. Im Reuchlinſchen Handel hatte er ſeine Stellung genommen. Die epistulae clarorum virorum, Briefe berühmter Männer an Reuchlin, die 1514 geſammelt erſchienen, um der Welt zu zeigen, welche Geiſtesmacht Reuchlin hinter ſich habe, waren durch ein mit Verweiſungen auf die alten Schriftſteller geſpicktes Vorwort des damals ſiebzehnjährigen Melanchthon in die Öffentlichkeit eingeführt. Auch andere ſchätzten ihn als einen aus der humaniſtiſchen Schar. Nicht wenigen geachteten Humaniſten war er perſönlich oder brieflich nahegetreten. Selbſt der lobeskarge Erasmus hatte ſchon 1515 öffentlich Melanchthon gerühmt, und der Erfurter Humaniſtenkreis, aus dem die Briefe der Dunkelmänner hervorgingen, hatte in dieſen epistulae virorum obscurorum einen der Obſcuranten über Tübinger Reiſeeindrücke klagen laſſen: in der Schar derer, die dort neumodiſche Bücher ſchrieben und die Theologen nichts achteten, ſei, wie er feſtgeſtellt habe, Melanchthon der ärgſte; er werde eine Wallfahrt nach S. Jago unternehmen, wenn er ihn tot ſähe.

Als Humaniſt iſt Melanchthon 1518 nach Wittenberg berufen. Als Humaniſten erwies er ſich ſelbſt durch ſeine Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis, die er am 29. Auguſt 1518 vor verſammelter Univerſität hielt. Da klagt er über die Barbarei, die ſeit dem Untergang des Imperiums hereingebrochen, ſkizziert die Geſchichte der Bildung im Mittelalter, um dann einer Kritik der jetzigen Zuſtände die Hoffnungen und Wünſche folgen zu laſſen, die

das Wiedererwachen der Wissenschaften nahelegt. In geordnetem Fortschritt soll das Lateinische gelernt, daneben aber das Griechische studiert werden, damit die Quellen sich erschließen, aus denen schon die Römer tranken. Aristoteles und Plato werden empfohlen, der Plan des griechischen Aristoteles wird erwähnt. „Götter", Musen und Grazien fehlen nicht in dem zierlichen humanistischen Putz der Rede.

Ich kann nicht finden, daß hier schon der ganze Melanchthon, die Verbindung des Humanismus mit dem Evangelium der Reformation, sich zeige. Freilich empfiehlt Melanchthon auch das Studium des Hebräischen, citiert auch einige hebräische Wörter. Allein, wenn auch die meisten Humanisten für das Hebräische wenig über hatten, — bei dem Großneffen Reuchlins ist diese übrigens sehr in den Hintergrund tretende Erwähnung des Hebräischen leicht erklärlich. Freilich beklagt hier Melanchthon, daß die Kirche, des Studiums der Wissenschaften beraubt, die wahre und echte Frömmigkeit mannigfach gegen Menschensatzungen ausgetauscht habe. „Wenn wir unsern Geist auf die Quellen lenken", so sagt er, „werden wir anfangen, Christum zu verstehen, sein Gebot wird uns zur Leuchte werden, und wir werden mit jenem beglückenden Nektar der göttlichen Weisheit erfüllt." Allein dies alles geht nicht hinaus über das, was ein Erasmianer hätte sagen können. Von dem eigentümlichen Geist der Reformation war Melanchthon noch nicht berührt, als er nach Wittenberg kam. Er war Humanist, noch nichts weiter.

In Wittenberg hat ihn dann Luthers Genialität gewaltig gefaßt und für kurze Zeit aus seiner bisherigen Bahn geworfen. Schon 1518 veröffentlichte er gelegentlich in einer lateinischen Publikation ein griechisches Gedicht an den Reverendus Pater Martin Luther, den frommen Theologen, den Mann seiner Sehnsucht. 1519 begleitete er ihn auf die Leipziger Disputation, und als ein brieflicher Bericht über dieselbe, den er drucken ließ, von Eck scharf angegriffen wurde, kehrte er sich polemisch gegen diesen Anwalt des Alten: vor aller Welt stand er auf Luthers Seite. Noch im September desselben Jahres ließ er sich bestimmen, das theologische Baccalaureat zu erwerben. Die Thesen, die er bei der Promotion

verfocht, erſchienen ſelbſt Luther kühn: Melanchthons Gelehrſamkeit entdeckte ſpäte Mißbildungen, wo Luther bis dahin nicht mißtrauiſch geworden war. Seitdem hielt Melanchthon theologiſche Vorleſungen neben ſeinen philologiſchen. Und aus ſeinen Vorleſungen zum Römerbrief gingen ſchon 1521 ſeine loci theologici hervor, „eine allgemeine Anweiſung in die h. Schrift“, wie Spalatin den Titel verdeutſcht, der erſte Entwurf der evangeliſchen Dogmatik. Wer dieſes Buch des Vierundzwanzigjährigen, das Luther ein unſterbliches Buch genannt hat, das faſt kanoniſches Anſehen verdiene, geleſen hat, berührt iſt von dem Geiſte jugendlicher Kraft, mit dem hier Luthers Gedanken geltend gemacht werden — frei und kühn, warm und ſiegesgewiß, rückſichtslos gegenüber allem, was dem Evangelium in den Weg tritt: der wird es verſtehen, daß die Kraft, die den jungen Humaniſten ſo bezwungen hatte, daß er andere zwingen konnte mit wuchtigen Worten, imſtande geweſen iſt, ihn zunächſt herauszuwerfen aus der Bahn, in der bisher ſeine Entwickelung verlaufen war. Es giebt dafür keinen deutlichern Beweis als das Urteil, das Melanchthon, derſelbe Melanchthon, der als künftiger Herausgeber dieſer Quelle philoſophiſcher Weisheit in Wittenberg ſich eingeführt hatte, in dieſer Zeit über Ariſtoteles fällte. Luther, der Ariſtoteles als den Abgott der Scholaſtik verachtete und dem Evangelium gegenüber die natürliche Vernunft, und ſei ſie die des Ariſtoteles, für gar nichts ſchätzte, hat auch hier Melanchthon in ſeine Bahnen hineingezogen. Schon 1520 zeigte ſich das. Damals publizierte Melanchthon die „Wolken“ des Ariſtophanes, um zu zeigen, wie ſchon die Alten über die Philoſophie geſpottet hätten. Und in den locis von 1521 ſagt er, des Ariſtoteles ganze Lehre ſei nichts als Streitſüchtelei, unter den paränetiſchen Philoſophen verdiene er nicht einmal an letzter Stelle genannt zu werden. „Was geht's mich an, was jener Streitfragenjäger gedacht hat!“ Melanchthon war damals als Theologe nichts anderes als ein meiſterhafter Interpret Lutherſcher Gedanken, — ganz eins mit ihm auch in dem wegwerfenden Urteil über das Können des natürlichen Menſchen, eins auch mit ihm in der determiniſtiſchen Prädeſtinationslehre. Doch ſolche dem frühern — und dem ſpätern Melanchthon fremde Urteile ſind nichts anderes als ein Zeichen der tief-innerlichen Er-

schütterung, in welche das Verständnis des Evangeliums der Reformation ihn versetzt hatte. Wie oft wiederholt sich's im Leben: eine neue Wahrheit, die uns packt, nehmen wir hin in der zufälligen Umhüllung, in der sie uns entgegentritt. Und dann beginnt man, Konsequenzen zu ziehen, nicht nur aus der neuen Wahrheit selbst, nein, auch aus dem Beiwerk, in dem wir sie haben; und wenn die Konsequenzen bisherigen Traditionen, lieben Traditionen entgegenstehen, — in der Rücksichtslosigkeit, mit der man ins eigene Fleisch schneidet, ist man geneigt nur ein Opfer zu sehen, das die herbe Majestät der Wahrheit fordert. Im Hin und Her alter und neuer Gedanken dauert's dann eine Zeit, bis das bereicherte innere Leben das Gleichgewicht wieder findet. So war's auch bei Melanchthon. Er hat auch in den nächsten Jahren nach 1519 nicht aufgehört, seine philologischen Kollegien zu lesen, auch in seinen Publikationen hat er, obwohl bis 1525 die Theologica überwiegen, seine humanistischen Traditionen festgehalten. Das Neue war in ihm nebeneinander mit dem reduzierten Alten. Es kann drum nicht überraschen, daß mit der Zeit die alte Liebe sich stärker wieder geltend machte. Sie hat es gethan. Schon 1525 überwiegen in seinen Publikationen die Philologica, — und wenn auch die nächsten Jahre nicht das gleiche Verhältnis zeigen, so ist es doch schwerlich Zufall, daß im Jahre 1525 zuerst der Humanist stärker wieder hervortritt. Schon seit 1522 hatte der Gang der Dinge in Wittenberg ihn stutzig gemacht. Karlstadt und die Genossen seiner Schwärmerei hatten aller Universitätsbildung das Urteil gesprochen: der Geist müsse es thun, kein Christ solle sich Magister heißen. Das Jahr 1524/5 brachte dann die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus; der Bauernkrieg zeigte, welch kulturfeindliche Folgen falschverstandene evangelische Freiheit haben könne. Das für so viele Männer jener Zeit entscheidende Jahr 1525 scheint auch für Melanchthons Entwickelung entscheidend gewesen zu sein. Er hat mit Erasmus nicht gebrochen, im Gegenteil ängstlich ein gutes Verhältnis zu ihm gewahrt; er hat schrittweis seinen alten Idealen sich wieder genähert. Schon 1527, als die Universität der Pest wegen in Jena im Exil war, dachte er wieder daran, über Aristoteles' Ethik zu lesen. Seit derselben Zeit wandte er sich ab von

Luthers Prädeſtinationslehre. Ein weites Gebiet relativen Guthandelns eröffnete ſich ihm damit für das freie Thun des Menſchen. Hier konnten die bewunderten Alten ihre Stelle finden, ungeſtört durch Luthers „übertreibende“ Geringſchätzung der natürlichen Kräfte des Menſchen. Melanchthon hatte den Ausgleich ſeiner Intereſſen gefunden und baute dieſe ausgleichenden Gedanken in den Jahren bis zur zweiten Ausgabe ſeiner loci (1535) weiter aus. Was der Menſch von Natur kann, — iſt wahrlich nicht nur ein Widerſtreben gegen die Gnade, wie es Luther erſchien; natürliche Gotteserkenntnis und ein Leben nach dem den Menſchen eingepflanzten ſittlichen Geſetze hat propädeutiſchen Wert. Alles Edle, alles Wiſſen, was der Menſch aus ſich ſelbſt produzieren kann, kommt ſo zu relativer Anerkennung. Freilich nur zu relativer. Weder Gott noch ſein Geſetz kann die Menſchheit im Zuſtande nach dem Fall recht erkennen; — die göttliche Offenbarung muß dem Menſchen den tiefen Sinn des Geſetzes aufdecken, ſo in die Buße ihn treiben und ihn dann aufrichten durch das Evangelium. Wie Natur und Offenbarung, ſo ſtehen die übrigen Wiſſenſchaften und die Theologie zu einander. Heißt es dort, methodiſch arbeiten mit der Vernunft im Gebiete des Natürlichen, ſo gilt es hier, gleichfalls richtiger Methode gemäß die Offenbarung zu verſtehen und ihre Wahrheiten zu klarer Formulierung zu bringen. Wer ſähe nicht, daß hier in eigentümlicher evangeliſcher Modifikation — mehr ſoteriologiſch als intellektualiſtiſch gefärbt — die Prinzipienlehre der Scholaſtik wieder auflebt! In der That hier wurzelt die proteſtantiſche Scholaſtik des 17. Jahrhunderts. Allein ihre Enge darf uns nicht die Thatſache verhüllen, daß Melanchthon dieſe Gedankengänge als befreiend empfand. Sie haben ſeinen humaniſtiſchen Idealen bei ihm ſelbſt, in Wittenberg und an den andern evangeliſchen Univerſitäten einen Platz geſichert, freilich einen dienenden, aber einen unangefochtenen. Und Melanchthon iſt nicht nur inſofern Humaniſt geblieben, als er dieſes Dienſtes zeitlebens ſich angenommen hat, in ſeiner Lehrthätigkeit und in ſeiner Schriftſtellerei ein unermüdlicher Förderer der profanen Wiſſenſchaften geblieben iſt. Es hat auch ſonſt Sinn, wenn man ſagt: Melanchthon ſei nach kurzem Schwanken Humaniſt geblieben bis an ſein Ende. Wie er den

Verkehr mit Erasmus nicht aufgegeben hat, so hat er über die kirchliche Spaltung hinweg mit manchen anderen Humaniſten briefſlichen Verkehr unterhalten. Ja, ſeine Liebe hat ſeinen humaniſtiſchen Studien gehört. Er hat in die theologiſche Arbeit ſich hineindrängen laſſen, aber er hat oft unter ihr geſeufzt. Noch drei Tage vor ſeinem Tode hat er ſich mit ſeinem Herzensfreunde, dem Humaniſten Camerarius, mit den Worten zuſammengeſchloſſen, ſie hätten zuſammengeſtanden im demütigen Dienſt des Schulmeiſterberufs. Ja, ſelbſt in der Beurteilung der erregten Kirchengeſchichte ſeiner Zeit hat Melanchthon den Humaniſten nicht verleugnet. Das Ideal humaniſtiſcher Geſittung hat er als Maßſtab angewendet, gelegentlich auch da, wo dieſe Elle nicht lang genug war. Den Wirrniſſen, die die Zeit gebar, hat er zugeſehen mit dem Schmerze eines Mannes, dem die goldene Zeit der Bildung, die ſeine Jugend erträumt hatte, immer weiter entwich in die Ferne einer verklärten Vergangenheit. Wenn man's recht verſtehen will, ſo iſt's richtig: Melanchthon iſt Humaniſt geblieben bis an ſein Ende.

Aber freilich: es muß recht verſtanden werden. Zu dem Humanismus, dem er bis 1518 huldigte, iſt Melanchthon nie wieder zurückgekehrt. Ein Höheres war ihm aufgegangen und iſt von ihm ſeitdem ſtets als das Höhere anerkannt worden. Deutlicher noch als alle Worte Melanchthons, redet hier ſein Leben. Es wird wenige Menſchen des 16. Jahrhunderts geben, die dem Evangelium der Reformation ſo viele Opfer gebracht haben als Melanchthon. Es ſind ihrer nicht wenige, die ihr Leben mit einem Male hingegeben haben für ihre reformatoriſche Geſinnung. Melanchthon hat dem Evangelium der Reformation in empfindlicherer Weiſe ſein Leben geopfert. Er war ſeiner Naturanlage nach kein Mann für das öffentliche Leben; — ſtill ſeinen Studien zu leben, wäre ihm Ideal geweſen. Und doch iſt er kein Erasmus geworden. Nein, tiefer als irgendeiner der evangeliſchen Theologen des 16. Jahrhunderts hat er ſich verflechten laſſen in die große Geſchichte ſeiner bewegten Zeit. Daß er 1527 ſchon und abermals 1529 und 1533 bei den ſächſiſchen Viſitationen beteiligt war, iſt die dieſem Zuſammenhange ein Geringes, obwohl es Melanchthon viel Zeit gekoſtet und viel Ärger eingebracht hat. Dies war eine Thätigkeit innerhalb

Kursachsens. Seit 1529 beginnt Melanchthons Thätigkeit in der kirchlich-politischen Geschichte Deutschlands. Er begleitete seinen Kurfürsten auf den Speierer Reichstag. Im Herbst desselben Jahres nahm er teil am Marburger Kolloquium. Im nächsten Jahre fiel ihm in Augsburg die theologische Führung der Protestanten zu: er verfaßte das Augsburger Bekenntnis, er ward in die Vergleichsverhandlungen und all die kirchenpolitischen Aktionen, die sie begleiteten, vor allen verflochten, er verfaßte die Apologie der Augustana. 1534 reiste er zu theologischen Verhandlungen nach Cassel, 1535 war er auf einem Konvent zu Schmalkalden; 1537 auf dem bekannteren Schmalkaldener Tage fiel ihm die Abfassung der Denkschrift über die Amtsgewalt des Papsts und der Bischöfe zu, die dort angenommen wurde; 1539 war er bei den Frankfurter Verhandlungen, 1540 in Schmalkalden auf einem Konvent, Ende des Jahres bei dem Religionsgespräch in Worms. Auch in Regensburg 1541 fehlte er nicht. Wie Eck auf katholischer Seite, so war Melanchthon auf evangelischer der, wie es schien, selbstverständliche Wortführer. 1543 hat er die Kölner Reformation mit eingeleitet, zum Tridentiner Konzil, in dessen zweiter Periode, ward er deputiert, 1551; noch auf dem letzten Religionsgespräch mit den Römischen, dem Wormser von 1557, war er der hervortretendste Kollokutor der Evangelischen. Wenn ich erwähne, daß während dieses Wormser Religionsgesprächs Melanchthons Gattin starb, so ist das nur als kurzer Hinweis auf all' die persönlichen Opfer gemeint, die diese öffentliche Thätigkeit Melanchthon auferlegte; sein Familienleben, seine Arbeit, seine Ruhe litt unter dieser Thätigkeit. Sie ist ihm oft herzlich sauer geworden. Aber sie beweist, welche Opfer er dem Evangelium gebracht hat. Er war nicht nur Humanist; er war auch evangelischer Theolog. Ja mehr — wir haben uns gewöhnt, ihn neben Luther zu den Reformatoren zu rechnen. Und mit Recht. Die theologische Formulierung der evangelischen Gedanken und ihre öffentliche Vertretung ist ihm vor andern zugefallen. Er war Humanist und Reformator. Und auf dieser Verbindung vor allem beruht seine geschichtliche Bedeutung. Daß er als Humanist Reformator ward, ist nicht minder bedeutsam gewesen wie das, daß er als Reformator Humanist blieb.

Man hat es mehr als einmal versucht, die Wittenberger Reformation herzuleiten aus den Kreisen und den Anregungen der humanistischen Stürmer, die hinter den epistulae virorum obscurorum standen. Luther war als Erfurter Student nicht ohne Beziehung zu einzelnen, die später diesem Kreise angehörten. Allein all' solche Konstruktionen bauen in die Luft. Luther ist kein Humanist gewesen; die Wittenberger Reformation und der Humanismus haben ganz verschiedene Wurzeln. Fern von allen humanistischen Einflüssen, die in seiner Jugend ihn flüchtig berührt hatten, fern von allen Traditionen nationaler Reformwünsche, mitten in einem Leben mittelalterlicher Studien und gut katholischer Frömmigkeitsideale hat Luther im Erfurter Kloster aus Augustin und Paulus das Verständnis des Christentums gewonnen, das der Hebel der Reformation geworden ist. Es ist ein schlichtes Wort: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben"; aber es trägt eine Wahrheit von allergrößter Tragweite in sich. Ist das des Christentums Kern, daß man in zuversichtlichem Vertrauen auf Gottes Gnade in Christo ein neuer Mensch wird, der von der Schuld erlöst, von der Sünde innerlich geschieden, mit fröhlichem Kindessinn in des Lebens Wechselfällen und Arbeiten die Seligkeit auswirkt, die ihm im Herzen aufgegangen ist — was soll dann all der Wust äußerlicher Frömmigkeitstreiberei? was nützen die Traditionen, die mit diesem Zentrum nicht in innerm Zusammenhange stehen? welchen Sinn hat dann die hierarchische Bevormundung? Das allein ist nötig, daß das Evangelium, die frohe Botschaft von Gottes Gnade, freie Bahn habe. In diesen Gedanken wurzelt die Reformation. Luther lebte von ihnen, ehe ihre Konsequenzen ihm aufgegangen waren. In dem Maße, als das Neue in ihm wuchs, starb das Alte ab. Und zum Widerspruch gegen die Ordnungen und Traditionen der damaligen Kirche kam er erst dann, als sie dem Evangelium sich in den Weg stellten. Von innen nach außen hin hat die Reformation sich entwickelt. Und jene zentralen Gedanken sind bei Luther stets die Kraftquelle seiner reformatorischen Energie gewesen.

Doch es wäre irriger theologischer Idealismus, wollte man meinen, allein das Evangelium, wie es Luther verstand, habe die

Massen elektrisiert. Die Reformation ist die gewaltige Bewegung geworden, die sie war, weil das Drängen einer neuen Zeit, die geboren werden wollte, die reformatorischen Gedanken aufnahm. Daß die humanistischen, daß die nationalen, daß die städtisch-liberalen Wünsche in die Wittenberger Bewegung einmündeten, — das erst hat sie anschwellen lassen zu dem Strome, der die Dämme und Deiche der alten Traditionen und Verhältnisse brach. In diesem Zusammenhange ist es ersichtlich, von welcher Bedeutung es war, daß Melanchthon 1518 Luther zur Seite trat. Melanchthon erst hat die reformatorische Bewegung in enge Verbindung gebracht mit der humanistischen, durch ihn sind die Beziehungen zwischen Luther und Hutten vermittelt, und durch Hutten erst ist Luther recht eigentlich in Berührung gekommen mit den nationalen antirömischen Traditionen. Gewiß, — auch ohne Melanchthon hätten diese Beziehungen sich durch die allgemeinen Zeitverhältnisse vielleicht ergeben. Allein man soll über Möglichkeiten nicht die Bedeutung gegebener Wirklichkeiten übersehen. — Daß Melanchthon die Spannung hat überwinden helfen, die seit 1522 zwischen schwärmerischer Predigt des Evangeliums und geordneter Bildung sich aufthat; daß seine Sprachkenntnis direkt und indirekt der Bibelübersetzung zugute gekommen ist; daß sein Wissen der evangelischen Polemik blanke Waffen geliefert hat; daß seine formale Gewandtheit die Gedanken Luthers lehrhaft ausmünzte; daß sein dialektisches Geschick auf den Religionsgesprächen die Sache des Protestantismus führte: das alles ist gewiß nicht von nebensächlicher Bedeutung. Noch viel wichtiger aber ist das Allgemeine, daß in seiner Person und durch seine Thätigkeit das Bündnis sich besiegelte zwischen der Reformation und der Bildung der Zeit. Im Bunde mit der Bildung der Zeit, der aufklärerischen Populärphilosophie, hat das Christentum im 2.—4. Jahrhundert das imperium romanum erobert. Im Bunde mit der Bildung der Zeit — das frühe Durchdringen der Reformation in den Städten, Nürnberg und Straßburg voran, ist des Zeuge — hat auch die Reformation ihren Siegeszug durch Deutschland begonnen.

Doch hat die Medaille nicht ihren Revers? Ist es nicht hundertfach beklagt worden, daß nicht Luthers religiöse Genialität

und Unerschrockenheit, sondern Melanchthons schulmeisterliche Virtuosität, Bedächtigkeit und Ängstlichkeit die theologische Entwickelung der Reformation geführt, ihre kirchenpolitische Durchführung bedingt hat? Nirgends sind Klagen derart pietätloser geltend gemacht als an der Universität, der Melanchthon sein Leben geweiht hatte. Im Wittenberg des 17. Jahrhunderts hatte Melanchthon schlechten Nachruhm. Leonhard Hutter, der bedeutendste der Wittenberger orthodoxen Lutheraner im Anfang des 17. Jahrhundrts, hat, als in einer akademischen Disputation ihm Melanchthons Autorität entgegengehalten wurde, wie rasend sich gebärdet auf dem Katheder, hat Melanchthons Bild, das neben dem Katheder hing, heruntergerissen und vor aller Augen mit Füßen getreten; und ein gleichaltriger Wittenberger, später Greifswalder Professor hat gemeint, daß zur Reformation der Kirche drei Luther tauglicher gewesen seien als dreihundert Melanchthons. Die Klagen dieser Wittenberger nehmen sich heute eigentümlich aus. Was sie vornehmlich empörte, daß Melanchthon in seiner späteren Lehrentwickelung, speziell in der Abendmahlslehre, Calvin sich durchaus genähert hatte, — das ist von der Unionstheologie unsers Jahrhunderts Melanchthon zur Gerechtigkeit gerechnet worden; in anderm, was gerade die neuere Zeit an Melanchthon tadelt, sind die Wittenberger Orthodoxen die Vollender seiner scholastischen Anregungen gewesen. Dennoch ist das Urteil über Melanchthons Bedeutung für die Reformation noch heute kein einmütig anerkennendes. Man tadelt es, daß er in Marburg und Augsburg — weitentfernt die Milde zu zeigen, die man den Schweizern gegenüber ihm schon für frühere Zeit angedichtet hat — in kirchenpolitischer Ängstlichkeit jede Annäherung nach dieser Seite ebenso sorgfältig vermieden habe, als er die Annäherung an die alten Traditionen suchte; man greift seine Haltung im Interim an; man macht ihn und seine Lehreigentümlichkeiten verantwortlich für die theologischen Streitigkeiten, die nach Luthers Tod den deutschen Protestantismus zerfleischten, für die scholastische Richtung, welche die lutherische Theologie einschlug. Und diese Klagen sind zum Teil nicht grundlos. Melanchthon hat den Riß tief beklagt, der in Deutschland zwischen Evangelischen und Katholischen sich aufthat, und hat vielfach sich bemüht, ihn vernähen zu helfen. Und wenn auch der Vorwurf grundlos

iſt, daß ihn ſelbſt die Schuld an den theologiſchen Streitigkeiten treffe, die ihn wie keinen andern bedrückt haben — es wäre ohne Melanchthons formaliſtiſche Arbeit an den evangeliſchen Gedanken wahrſcheinlich viel ärger geworden —, ſo iſt das doch Thatſache, daß Melanchthon die Entwickelung inauguriert hat, die in den orthodoxen Scholaſtizismus des 17. Jahrhunderts ausmündet. Luthers Gedanken ſind im Luthertum zumeiſt nur in der Form kurrent geworden, in der Melanchthon ſie ausgemünzt hat. — Dennoch darf ein geſchichtlich orientiertes Urteil durch dies alles Melanchthons große Bedeutung für die Reformation nur geſchichtlich begrenzen, nicht aber verkleinern laſſen. Die geſchichtliche Entwickelung geht nie in Siebenmeilenſtiefeln; von jeder großen Bewegung bleibt ein Überſchuß von Kraft zurück, der nicht gleich wirkſam wird. Luthers ſtürmiſcher Geiſt hätte die kirchenpolitiſchen Dinge vielleicht eher verfahren, als in rechte Bahn gebracht. — Und wenn Melanchthons Haltung im Interim ſolche Rechtfertigung nicht zuläßt, — der werfe den erſten Stein auf ihn, der nie durch gutgemeinte Sorge ſich zu unglücklicher Entſcheidung hat drängen laſſen! Unſeres kleinen Lebens Fehler werden vergeſſen; die weltkundigen Verſehen ſind deshalb nicht größer, weil die Geſchichte die Erinnerung an ſie aufbewahrt!

Leichter noch läßt ſich der Vorwurf entkräften, Melanchthon habe die ſcholaſtiſche Entwickelung der Reformation auf dem Gewiſſen. Es iſt freilich wahr: die Grundgedanken des Lutherſchen Proteſtantismus ſind reicher, epochemachender, fruchtbarer, als der Niederſchlag evangeliſcher Lehre erkennen läßt, der nach Reviſion der melanchthoniſchen Traditionen im Epigonenluthertum zurückblieb. Allein man braucht nur an Luthers anerkennende Urteile über Melanchthons theologiſche Arbeit zu erinnern, um darzuthun, daß Melanchthon nicht perſönlich verantwortlich gemacht werden darf für die Schranken ſeiner Zeit. Auch Luther wäre, wenn er die evangeliſche Lehre ſchulmeiſterlich-dogmatiſch hätte ausgeſtalten ſollen, der Art nach wenig anders verfahren. Es war Luthers Größe, daß der Reichtum ſeines innern Lebens und die Fülle ſeiner Gedanken und Anſchauungen es ihm unmöglich machten, auch der Dogmatiker der Reformation zu werden. Daß Melanchthon dies

konnte, ist gewiß eine Folge davon, daß er nicht so groß war. Allein wenn ein Luther hierin Größe sah, so muß dies lehren, daß ein anderes Urteil sich von den Zeitbedingungen emanzipiert, unter denen Luthers wie Melanchthons Wirken stand. Gerechtem, geschichtlichem Urteil kann das alles die Verdienste nicht verkümmern, die der Humanist Melanchthon — mit allen Schranken, die zum Teil in seinem Humanismus wurzelten, — als Reformator sich erworben hat.

Und dies ist nur die eine Seite seiner geschichtlichen Bedeutung. Als reformatorischer Humanist hat Melanchthon nicht geringere Verdienste denn als humanistischer Reformator. Den Praeceptor Germaniae hat man schon bei Lebzeiten ihn genannt. Der Ehrentitel ist ihm geblieben; und man braucht ihn kaum einzuschränken auf das evangelische Deutschland. Ein Menschenalter lang haben auch die Gebiete, die der Gegenreformation anheimfielen, unter dem Einfluß dieses Schulmeisters gestanden. Freilich gilt's auch hier, mit relativen Maßstäben messen. Melanchthons zahlreiche Klassiker-Ausgaben, seine Übersetzungen und Kommentare, seine griechische und seine lateinische Grammatik, seine Handbücher der Rhetorik und der Dialektik, seine Arbeiten philosophischen, geschichtlichen, mathematischen, geographischen und juristischen Inhalts, — das alles sind nicht Leistungen einer über ihre Zeit hinausragenden Gelehrsamkeit. Melanchthon ist nicht einmal der bedeutendste Philologe seiner Zeit gewesen, und es ist leicht einzusehen, daß seine Methode und sein Wissen — man denke nur an Sprachvergleichung und Etymologie — die Schranken seiner Zeit verrät. Aber ein zwiefacher Ruhm bleibt seiner Gelehrtenarbeit, bleibt seinen zahlreichen Publikationen, wenn von seiner Bedeutung für die Geschichte der Bildung die Rede ist. Melanchthons humanistische Arbeiten sind ausgezeichnet durch einen Universalismus der Bildung, der heute gänzlich unerreichbar, schon damals in dieser Ausdehnung selten war, — und durch methodisches Geschick und schulmeisterliche Weisheit. Wenn die Methode Melanchthons auch heute überholt ist, — lange ist sie unübertroffen geblieben; Melanchthons Grammatiken sind bis ins 17. und 18. Jahrhundert hinein gebraucht worden. Melanchthon selbst hat auf methodische Klarheit und Faßlichkeit stets den allergrößten Nachdruck gelegt. Daneben

hat er nie die höchſten pädagogiſchen Ziele aus den Augen verloren. Eine gewiſſe Nüchternheit moraliſierender Nützlichkeitserwägungen iſt freilich eine Schranke Melanchthons geweſen — der inhaltliche Zauber poetiſcher Phantaſie und manches in der Eigenart der antiken Kultur iſt ihm deshalb verſchloſſen geblieben —, aber dieſe moraliſierende Tendenz ſeiner Pädagogik — „studia abeunt in mores“ — hat ſeinen Schriften den Beifall der Zeitgenoſſen verſchafft, ihren Wirkungskreis nur erweitert. Seine humaniſtiſche und pädagogiſche Schriftſtellerei iſt das Erſte, das Melanchthon den Titel des Praeceptor Germaniae verſchafft hat.

Doch nicht nur ſchriftſtelleriſch, auch organiſierend hat ſich Melanchthon um das Unterrichtsweſen verdient gemacht — theoretiſch wie praktiſch. Den Lateinſchulen gegenüber iſt Melanchthons Thätigkeit dabei freilich keine ſchöpferiſche geweſen. Schon der vorreformatoriſche Humanismus hatte hie und da verbeſſerte mittelalterliche Trivialſchulen geſchaffen; die Reformation hat hier nur die humaniſtiſchen Anregungen aufgenommen. Allein wären dieſe ohne die Reformation ſo wirkſam geweſen? Die überaus zahlreichen Lateinſchulen, die im 16. Jahrhundert entſtanden, verdanken ihre Entſtehung dem Bündnis, das zwiſchen der Reformation und der neuen Bildung geſchloſſen war. Mit Recht hat der allzu früh verſtorbene beſte Melanchthonkenner unſerer Tage, Karl Hartfelder, geſagt — erſt Luther habe Melanchthon zum Praeceptor Germaniae gemacht. Aber umgekehrt darf man auch ſagen: Luther hätte eine ſeiner wichtigſten und erfolgreichſten deutſchen Schriften „An die Bürgermeiſter und Ratsherren aller Städte deutſches Landes, daß ſie chriſtliche Schulen aufrichten und halten ſollen“ (1524) ohne die Anregungen Melanchthons nicht geſchrieben. Melanchthons Perſönlichkeit war es, die, zunächſt für Sachſen, Reformation und Hebung des Unterrichts aufs engſte verknüpfte; in Melanchthons Instructio visitatorum vom Jahre 1528 iſt den auf die Kirchenreform bezüglichen Artikeln ein Schulplan für die dreiklaſſige Lateinſchule direkt angefügt. Vielfach hat Melanchthon perſönlich und durch Gutachten um die Begründung ſolcher Schulen ſich bemüht, hin und her im damaligen Deutſchland; keiner hat ſo viele Lehrer gebildet als er, keines Empfehlung wirkte ſo wie die ſeine.

Schöpferisch war Melanchthon bei der Begründung der obern Schule in Nürnberg und bei der Reorganisation der Universitäten. Über das Erstere kann ich schweigen; dies Zwitterding zwischen Schule und Universität wollte nicht recht gedeihen. Um so dankbarer aber müssen wir der Verdienste gedenken, die Melanchthon um die Organisation der evangelischen Universitäten — und das heißt doch um die neuern Universitäten überhaupt — sich erworben hat. Oder sollen wir darüber klagen, daß die Entwickelung, die Melanchthon mit hat herbeiführen helfen, der Freiheit der Universitäten den ersten Stoß gegeben, die Universitäten zu Staatsanstalten gemacht hat? Das wäre romantische Klage. Man ging den Weg, der allein möglich war. Nicht um diese äußern Verhältnisse handelt sich's, sondern um den innern Neubau. Die alten Universitäten waren Hochburgen des Scholastizismus. Sie konnten so, wie sie waren, nicht weiter bestehen, wo evangelische, wo humanistische Ideale anerkannt wurden. In Wittenberg ist diese Frage zuerst brennend geworden. Unter besonders schwierigen Verhältnissen. Stürmischer Reformeifer wollte als alten Zopf beseitigt wissen, was doch von pädagogischer Bedeutung war, — in der theologischen Fakultät sind in Wittenberg zwischen 1525 und 1533 Promotionen überhaupt nicht vorgekommen, auch in der philosophischen Fakultät ist zwischen 1525 und 1532 kein Baccalaureus promoviert, die Magisterprüfungen wurden selten. Dazu drängten die Studenten, mehr als früher, sich zu den Brotstudien. Was wäre geworden, wäre Luther nicht von Melanchthon beraten gewesen! hätte dieser nicht schützend seine einflußreiche Hand über der Artistenfakultät und über all den akademischen Traditionen gehalten, die einer Konservierung wert, einer Umgestaltung fähig waren! Luther, Spalatin und Melanchthon sind faktisch die Kuratoren Wittenbergs gewesen in der Zeit, da hier unter jahrelangen Schwierigkeiten die neuen Zustände aus den alten sich emporrangen. Und Melanchthon war dabei der treibende Faktor. Er hat nicht nur um die Berufung der Lehrer sich gekümmert; er hat die Abgrenzung der Disziplinen geregelt mit einer Beherrschung des Wissensstoffs, die nur verständlich ist, wenn man sich klar macht, daß selbst die Medizin und Physik damals wesentlich auf der Litteratur sich auf-

bauten. Er hat 1533 die neuen Statuten der theologiſchen Fakultät ausgearbeitet, ſeine Redaktion ſind auch die Statuten der Artiſtenfakultät von 1545. Und Wittenberg ward ein Muſter für die andern Univerſitäten, die zum Proteſtantismus übergingen: Tübingen, Frankfurt a./O., Leipzig, Greifswald, Roſtock, Heidelberg, ſowie für die neuen Univerſitäten, die auf evangeliſchem Boden entſtanden: Marburg und Königsberg. An all dieſen Orten iſt Melanchthon, ratend und zum Teil perſönlich eingreifend, bei der Neuordnung oder Begründung der Univerſität beteiligt geweſen. Man verſteht es, daß der Prorektor von Wittenberg ihn den Obermeiſter der geſamten wiſſenſchaftlichen Arbeit der Hochſchule nannte.

Kann Halle-Wittenberg im 19. Jahrhundert dieſen Ruhmestitel geſchichtlich noch gelten laſſen? Oder iſt die vereinzelt ausgeſprochene Klage berechtigt, daß die Reformation wie ein Reif in der Frühlingsnacht die Bildung der Renaiſſance und des Humanismus ertötet, die friſchen Keime rein weltlicher Bildung zurückgezwungen habe in die Enge theologiſchen Horizonts? Daß kein evangeliſcher Theologe ſo urteilen wird, iſt begreiflich. Wir freuen uns deſſen, daß die Reformation die Kriſis beſchworen hat, die in der Spannung zwiſchen unkirchlicher Bildung und der inferioren Frömmigkeit der Maſſen begründet war; wir freuen uns deſſen, daß die Ideale der Renaiſſance und des Humanismus, ob ſie gleich zum mittelalterlichen Katholizismus in kontradiktoriſchem Gegenſatz ſtehen, durch eine Modifikation, wie ſie das evangeliſche Chriſtentum fordert, ihres beſten Inhalts nicht entleert werden; uns iſt das Chriſtentum nicht verknüpft mit mönchiſcher Weltflucht und Naturvernichtung, uns zielt es ab auf Weltüberwindung und Naturverklärung. Doch nicht nur als Theologe beſtreite ich, daß die Reformation der neuen Bildung geſchadet habe. Was hätte in einer Zeit, da nur die Städte Schulen kannten, von Volksſchulunterricht kaum irgendwo die Rede war, die Geiſtesariſtokratie einer auf ſich ſelbſt geſtellten Bildung der Geſamtheit nützen können? Hätte dieſe Bildung, der, ſoweit ſie mehr war als Dekoration am Hergebrachten, das Formale zum Inhalt geworden war, überhaupt lange beſtehen können, ohne zur Karikatur zu werden? Die Reformation — und ſie iſt darin vorbildlich geworden für die Gegenreformation — hat

die humaniſtiſchen Anregungen in der Form konſerviert, in der ſie allein konſerviert werden konnten: ſie hat den Humanismus als formales Bildungsmittel in Dienſt genommen für einen neuen Lebensinhalt, den ſie erſchloß, indem ſie den Bann der klerikalen Traditionen brach, dem bürgerlichen Leben die Ehre gab, die ihm gebührt. Wer dankbar in dieſem Erbe humaniſtiſcher Traditionen ſteht — und habe auch das Erbteil ſich inzwiſchen ſehr vermehrt —, der wird dem Praeceptor Germaniae noch heute dieſen Ruhmestitel gönnen. Und Halle-Wittenberg — nicht nur wir Theologen, nicht nur die philoſophiſche Fakultät, nein, die geſamte Univerſität, muß vor andern dankbar heute Melanchthons gedenken.

Ein genialer Mann iſt Magister Philippus freilich nicht geweſen; aber ein ganz hervorragendes Talent, von umfaſſender Gelehrſamkeit, großer formaler Gewandtheit und ſegensreichſter Wirkſamkeit.

Er hat auch als Menſch nicht das Grandios-Imponierende, das Luther populär macht. Er war weder eine groß angelegte noch eine einfache Natur. Senſibel, zu ſchnellſter Verarbeitung mannigfachſter Anregung geſchickt, unendlich fleißig, peinlichſt gewiſſenhaft, verbindlich, leutſelig und gütig, aber auch zu Mißtrauen und Schwermut geneigt, — eine weiche, von Reflexionen und Stimmungen nicht unabhängige Seele, zu ſtiller Gelehrtenarbeit geſchickt, aber nie trocken, — anregefähig und anregebedürftig, für Scherz und Witz, nicht volkstümlicher aber humaniſtiſcher Art, durchaus empfänglich. Man hat ihn nicht ſelten mit Erasmus zuſammengeſtellt. Doch muß man hinzufügen: Erasmiſche Eitelkeit, Erasmiſche Ängſtlichkeit hat ihm ferngelegen. Melanchthon hat ſich nie überſchätzt, ſeine Beſcheidenheit iſt eine ſeiner hervorſtechendſten Charakterzüge. Und wo er ängſtlich und zurückhaltend war, da iſt nicht perſönliche Feigheit der Grund geweſen, ſondern das Heer der Reflexionen, das durch das Intereſſe für die Sache ihm angeregt wurde. Melanchthon iſt nicht in dem Sinn „milde“ geweſen, wie es vielfach in der Tradition ſich darſtellt. Er hat ſcharf urteilen können; und daß er gelegentlich den Ärger in ſeinem Innern weiterwachſen ließ, hat in ſeinem Verhältnis zu Luther einige dunkle Punkte entſtehen laſſen, die der Hiſtoriker gern nicht

ſähe. Aber das iſt richtig: allen Übertreibungen, aller Maßloſigkeit iſt er feind geweſen. Seine Geſtalt iſt umfloſſen von der humanitas, die er rühmte, — und dieſe humanitas war geadelt durch aufrichtige Religioſität. Er hat viel Liebe erfahren in ſeinem Leben, nur theologiſche Gegner haben ihm die Achtung verſagt. Er verdient es, daß wir alle heute ſein Ehrengedächtnis begehen.

Uns Theologen aber ſoll — gleichviel, wie wir über die melanchthoniſche Ausgeſtaltung der Lutherſchen Gedanken denken — das vorbildlich ſein, daß Melanchthon in ſeiner Perſon und durch zahlloſe Mahnungen aufs engſte evangeliſches Chriſtentum und wiſſenſchaftliche Arbeit verbunden hat. Dieſe Verbindung war ein wichtiger Faktor für den Sieg der Reformation. Das Evangelium verträgt ſolche Verbindung noch heute und wird ſie allzeit vertragen. Und heute und für alle Zukunft muß es die Aufgabe evangeliſch-theologiſcher Fakultäten ſein, dieſe Verbindung zu wahren.

2.

Melanchthon neben Luther.

Festrede zum Melanchthon-Jubiläum,

gehalten in der Aula der Breslauer Universität am 16. Februar 1897

von

D. G. Kawerau [1]).

Hochansehnliche Versammlung!
Kollegen! Kommilitonen!

Die Festfeier, zu der die evangelisch-theologische Fakultät Sie heute hierher eingeladen hat, ruft die Erinnerung wach an die Feier des 10. November 1883, an die vierhundertjährige Gedächtnisfeier der Geburt Martin Luthers. Ein Vergleich drängt sich damit auf — möchte man diesem vielleicht geflissentlich heute ausweichen in der Empfindung, daß er die Bedeutung des Jubiläums dieses 16. Februars herunterdrücken werde, so werden wir uns ihm doch nicht entziehen können, nicht allein weil es Melanchthons Lebensweg, Lebenswerk und Charisma so fordern, daß er stets als neben Luther stehend gesehen, gewogen und gewürdigt werden muß, sondern auch weil gerade im Vergleich mit Luther seine zwar bescheidenere aber doch eigenartige und in ihrer Beschränkung große, des Dankes und der pietätvollen Würdigung werte Bedeutung ins Licht tritt.

Luthers Jubiläum konnte und mußte ein Volksfest in der gesamten evangelischen Christenheit werden; denn in dem deutschen

---

1) Die Rücksicht auf die Zeit machte einige unwesentliche Kürzungen erforderlich. Die hie und da beigefügten Band- und Seiten-Citate verweisen auf Bretschneiders Corpus Reformatorum.

Reformator haben wir einen in seltenem Maße *populären* Mann vor uns, dessen Lebensgeschichte in weiten Strecken wie mit dramatischer Kraft das Volksgemüt ergreift und fesselt: nicht zuerst seine litterarische Arbeit, sondern seine *Lebensführungen* selbst üben die starke Wirkung aus, sind uns allen mit unverlöschlichen Zügen ins Gedächtnis geschrieben. Die ersten Jahre der deutschen Reformationsgeschichte sind fest gebunden an Luthers persönliche Kämpfe, Erfahrungen, Schicksale. Bild um Bild treten sie uns vor Augen: die Erlebnisse im strengen und frommen Elternhause, seine Schülerfahrten, sein Studentenleben mit dem jähen Übergang ins Klosterleben; wir schauen in seine Zelle und sehen ihn dort ringen und beten, wir begleiten ihn nach Rom, wir sehen ihn mit seinen Thesen an der Wittenberger Schloßkirche, in Leipzig im Wortgefecht mit Eck, wie er vor dem Elsterthore die Bannbulle ins Feuer wirft, in Worms vor Kaiser und Reich, als Junker Georg auf der Wartburg, dann wie er trotz des Papstes Gesetz die Nonne, seine Käthe, freit, wir sehen den deutschen Familienvater im Kreise der Kinder und Hausfreunde — so reiht sich Bild an Bild, und in diesen Bildern tragen wir die Gestalt des kühnen und dabei so frohgemuten Mannes im Herzen, dieses Helden von weltüberwindendem Glauben und rücksichtslosem Wahrheitssinne, von ingrimmigem Zorn und köstlichem Humor. Dazu *lesen* wir seine deutsche Bibel, *lernen* seinen Katechismus, *singen* seine Lieder. Was Wunder, daß er uns allen so nahe steht, daß auch die Kinder schon von ihm wissen! Vergeblich und verkehrt wäre es, wollten wir versuchen, Magister Philippus zu einer ähnlichen Popularität emporzuheben. Sein Lebensweg ist der stille Weg eines deutschen Gelehrten: aus dem Elternhaus in Bretten auf die Schule in Pforzheim, auf die Universitäten Heidelberg und Tübingen. Nach Wittenberg als Professor der griechischen Sprache berufen, bleibt er fast 42 Jahre hindurch in gleicher Stellung und Thätigkeit. Wohl weitet sie sich immer mehr aus, aber es bleibt wesentlich Arbeit am Schreibtisch und auf dem Katheder. Zwar unterbrachen, wie bei Luther, zahlreiche *Reisen* auch seine Wittenberger Berufsarbeit, aber sie zeigen wenig von den dramatischen Ereignissen, an denen die Fahrten jenes so reich sind: sie dienen

entweder der Organisation von Schulen und Universitäten, oder theologischer Beratung auf Reichstagen und Religionsverhandlungen — es ist stille Arbeit mit der Feder oder mit Disputation, nach der Weise eines Gelehrten —: so tief sie auch gewirkt hat, sie macht sich nirgend so plastisch und drastisch bemerkbar wie die Luthers. Von Melanchthons Schriften ragen einige wenige freilich auch noch in die Gegenwart wirksam hinein: die Augsburgische Konfession und deren Apologie, beide von seiner Hand verfaßt, eröffnen den Reigen der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften, seine loci communes den der evangelischen Glaubenslehren — jeder unserer Theologen soll sich mit ihnen vertraut machen und zu ihnen Stellung nehmen — aber der evangelischen Gemeinde bleiben sie in der Regel fremd. Auch von keiner andern seiner zahllosen Arbeiten können wir behaupten, daß sie Gemeingut der evangelischen Christenheit geworden wäre.

Wenn ferner der starke Eindruck, den Luthers Persönlichkeit im Volksgemüte zurückgelassen hat, ganz wesentlich daraus zu erklären ist, daß an ihm die Charakterzüge jener großen weltgeschichtlichen Männer hervortreten: jener Wagemut, der die Folgen nicht ängstlich zuvor erwägt, jenes Einsetzen der ganzen Persönlichkeit, jene elementare Kraft seines cholerischen Temperamentes, mit der er ja oder nein sagt, liebt oder haßt, jene gründliche Feindschaft gegen allen Opportunismus, der von Vorsicht und Rücksicht lebt — so will bei einem Vergleich in dieser Hinsicht Melanchthon übel fahren. Denn freilich, seine ganze Art, sein Temperament, das den Melancholiker bekundet, ebenso wie seine Erwägung dessen, was der Zeit fromme, und seine Beurteilung der besonderen Gabe, die ihm verliehen sei, ziehen ihn zeitlebens in die entgegengesetzte Methode des Verhaltens. Die Rücksicht auf die ihn lange Zeit erfüllende Hoffnung einer Wiedervereinigung mit der doch wohl nicht unverbesserlichen römischen Kirche macht ihn zum „Leisetreter", wo Luther gerade, scharf und rücksichtslos einherfährt. Die Rücksicht auf politische Konjunkturen, auf das gute Einvernehmen des sächsischen Fürstenhauses mit dem Hause Habsburg beeinflußt längere Zeit hindurch sein ablehnendes Verhalten zu den oberdeutschen und schweizerischen Evangelischen. Die Rücksicht auf den gemeinen

Mann beherrscht ihn bei seiner Darstellung und Gruppierung der evangelischen Lehre, sobald er den Auftrag erhält, für die praktische Organisation der evangelischen Landeskirche schriftstellerisch thätig zu sein. Die Scheu vor einem Konflikt mit Luther bewegt ihn, jahrelang seine Abweichungen in einzelnen Punkten der Lehre sorgfältig vor diesem zu verdecken und nur in Briefen an vertraute Freunde — und auch dann meist nur in griechischer Sprache — seine Bedenken verstohlen mitzuteilen. Es entwickelt sich eine Anpassungsfähigkeit, die ihm möglich macht, auch nach dem Schmalkaldischen Kriege in das neue Regiment und die Interimspolitik sich zu finden und zu fügen. Daß man nicht alles sagen dürfe, was man wisse, daß die Zeitverhältnisse und die Rücksicht auf sie zum Tragen und Gewährenlassen auch des weniger Guten bestimmen müßten, daß größeren Übeln durch das Sich-schicken in kleinere auszuweichen sei, daß man in Hoffnung auf bessere Zeiten in die Gegenwart geduldig sich ergeben müsse — solche Gedanken bilden in seinem Briefwechsel den für ihn charakteristischen Einschlag. Wer ein Gelüsten verspürte, Melanchthon herunterzuziehen, an seinem Jubiläum ein Pamphlet auf ihn ausgehen zu lassen, er fände manchen Anhaltspunkt, um diese Absicht auszuführen.

Aber es ist nicht nur das „Heroische", das uns bei Luther packt und das wir bei seinem treuen Genossen vergeblich suchen würden: diesem fehlt auch das Volksmäßige, das uns an jenem so mächtig berührt. Während Luther Herkunft und Zusammenhang mit dem deutschen Volksleben nie verleugnen kann, volksmäßig empfindet und redet, auch den gemeinen Mann versteht und ihm verständlich ist, zeigt Melanchthon durchaus die Reserve und Abgeschlossenheit des dem praktischen Leben fernstehenden Gelehrten. Das Wunderkind, das zwölfjährig die Universität bezogen, fünfzehnjährig um den Magistertitel sich beworben, siebzehnjährig als Privatdozent — um es modern auszudrücken — in Tübingen Vorlesungen halten konnte und mit einundzwanzig Jahren Professor wurde, war nur in einer Welt, in der der Bücher, heimisch geworden; der Kreis, in dem er mit seinen Interessen lebte, war die Gelehrtenrepublik — darin ist er Humanist geblieben sein Leben lang. Das war seine Kraft — und seine Schranke.

Diese Betrachtungen sollen die Thatsache deuten, daß, so natürlich ein Luther-Jubiläum alle Kreise und Schichten der evangelischen Gemeinde in seine Festfreude hineinzieht, so natürlich bei einem Melanchthon-Jubiläum die Kreise der Feiernden enger sind. Während dort die Freude unmittelbar an all dem Packenden, Heroischen, ich möchte sagen Handgreiflichen, sich entzündet, das die Person Luthers und ihre klassische Lebensgeschichte bietet, bedarf hier die Festesstimmung einer Reihe von Reflexionen, durch welche die Bedeutung des zu Feiernden erst in volle Beleuchtung gesetzt werden muß.

Melanchthon, der Reformator, ist — das kann nicht in Abrede gestellt werden —, selber in gewissem Sinne nur ein Schüler der Reformation gewesen. Als er 1518 nach Wittenberg berufen wird, ist er zwar bereits ein Gelehrter von Ruf, ein Meister der griechischen Sprache, der für Luther und andere weit ältere Wittenberger Kollegen in dieser Beziehung zum Lehrmeister wird, zu dessen Füßen sie dankbar lernen; aber zur Erkenntnis des Evangeliums im Sinne Luthers ist er erst durch den Einfluß und in der Schule Luthers gekommen. Als ein ernstgesinnter, zu den Quellen des Christentums den Weg suchender Erasmianer ist er nach Wittenberg gezogen — was er mitbrachte, das konnte ihn wohl zu einem Reformkatholiken machen, weiter langte es nicht. Erst Luther hat ihn — und zwar in sehr kurzer Zeit — umgeprägt zu einem evangelischen Christen, dem die Frage nach dem Wege zu dem gnädigen Gott im Herzen erwachte. Sein Verständnis des Evangeliums, die gesamte religiöse Erkenntnis, die er nun bald so frisch und klar, so fröhlich und zuversichtlich, und dabei so übersichtlich und bündig in seinen Schriften der nächsten Jahre ausspricht, all das religiös Neue, das er auch noch in Augustana und Apologie in oft meisterhaftem Ausdruck vorgetragen hat, ist Lutherscher Gut, nur in seine glatt dahinfließende Sprache umgesetzt. Mag auch in mancher weiteren Verarbeitung dieses Erkenntnisgutes später seine Besonderheit sich geltend machen und z. B. in der Vorliebe für die ethische Seite der christlichen Religion, nach der er „Lebensbesserung" als den Zweck aller Theologie bezeichnet, in der Betonung des praktischen Wertes der Religion und in der Scheu vor

jedem Vordringen bis zu den Konsequenzen und Tiefen der religiösen Probleme der Erasmianer sich bemerkbar machen, darüber ist er selbst nie in Zweifel gewesen, daß auf diesem Gebiete Luther der Entdecker und der Meister, er nur einer der ältesten und dankbarsten Schüler war. Während Ulrich Zwingli stets mit einer gewissen Eifersucht seine Selbständigkeit *neben* Luther in seiner evangelischen Erkenntnis behauptet hat, — und das insofern mit Recht, als er schon weit mehr als Melanchthon in eine eigenartige religiöse Entwickelung eingetreten war, als er — ihm selbst teilweise unbewußt — stark durch die Lektüre Lutherscher Schriften beeinflußt und weitergeführt worden ist, so hat Melanchthon nie daran gedacht, hier eine Selbständigkeit für sich in Anspruch zu nehmen; pietätvoll und bescheiden ist er stets seiner Abhängigkeit sich bewußt gewesen. Er weiß es und bekennt es unter dem Eindruck des seligen Todes Luthers vor seinen Wittenberger Studenten: „er ist der Mann, durch den Gott seiner Kirche die Lehre von der Vergebung der Sünden und von dem Vertrauen auf den Sohn Gottes offenbar gemacht hat. Wir haben's gesehen, daß er dazu von Gott erweckt worden ist.“ Und noch mehr erkennt er an: „Er ist der Wagenlenker gewesen, dem Gott die Leitung seiner Kirche in dieser letzten Zeit der alternden Welt übertragen hatte.“ Er mahnt daher: „laßt uns die Lehrart lieb behalten und wertschätzen, die uns *von Luther* übergeben worden ist“ (CR VI 59). Kein Gedanke kommt ihm daran, daß er sich selbst mit Luther in einem Atem nennen, sich selbst einen Anteil an dieser Mission beimessen könnte. Und kurz und bündig bekennt er, als er zweiundvierzigjährig sein Testament aufsetzt: er habe dem ehrwürdigen Doktor Luther für vieles zu danken, „vor allem, daß ich von ihm das Evangelium gelernt habe“ (CR III 827).

Und doch rechnen wir diesen Magister Melanchthon, der sich selbst den Schülern des Reformators beizählt, der bescheiden sagt: „ein Führer konnte ich schon meiner Jugend halber nicht sein“ (IV 716), unter die *Reformatoren*; wir stellen seinen Namen wie den keines andern neben den Luthers und behaupten damit, daß unsere evangelische Reformation, unsere evangelischen Kirchen, unsere Theologie ihrer *beider* Werk sei, den Stempel der Geistesart

beider Männer an sich trage. Wie meinen wir das und wie rechtfertigen wir das?

Schon bei Lebzeiten Melanchthons bildet sich der Name für ihn, unter dem noch die Gegenwart seine Andenken ehrt: Praeceptor Germaniae. Während die Freunde und Schüler Luthers diesen brieflich anreden und von ihm schreiben: „unser ehrwürdiger Vater", und damit ihn als den ehren, dessen Verkündigung des Worts evangelisches Leben in ihnen geschaffen habe, oder aber ihn als den Propheten dieser Zeit, als den Mann im Geist und in der Kraft eines Elias rühmen, stoßen wir in den Briefen an und über Melanchthon immer wieder auf die Ausdrücke: „der praeceptor", „unser aller", „unser gemeinsamer praeceptor", „der praeceptor und patronus dieser Universität" — und schon in einer Flugschrift des Jahres 1551 lesen wir — freilich ist's dort von einem Gegner spöttisch ihm nachgesagt: „der praeceptor Germaniae". Der Name ist bezeichnend — und zwar in viel tieferer Weise, als man ihn in der Gegenwart gewöhnlich versteht. Wir besitzen ein großes, schönes Werk aus des verewigten Karl Hartfelders Feder über Melanchthon unter diesem Titel: es behandelt den Humanisten, den Gelehrten, den akademischen Dozenten, den Schulmann und Schulbücher-Verfasser — als wenn dieser Präceptor-Name nur seiner nicht-theologischen Thätigkeit gelte, nur die eine Seite seines Lebens und seiner Berufsarbeit zum Ausdruck bringen wolle. Gewiß ist auch schon bei dieser Fassung des Namens eine immense, tiefeingreifende und weitausgedehnte Thätigkeit Melanchthons damit angedeutet. Man staunt dann die vielseitige wissenschaftliche Bildung des Wittenberger Professors an, der in allen Disziplinen der damaligen Artisten- d. h. philosophischen Fakultät zuhause ist, aber auch die Rechtswissenschaft und die medizinische Wissenschaft seiner Zeit so weit beherrscht, daß er manchem Kollegen dieser Fachwissenschaften die akademischen Reden über allerlei Themata aus ihren Disziplinen ausarbeiten kann. Man führt uns die Menge der Lehrbücher vor Augen, die der kundige und gewandte praeceptor verfaßt hat und mit denen er auf den Gymnasien und Universitäten des 16. Jahrhunderts regiert: von seinen Elementargrammatiken der lateinischen und griechischen Sprache an, aus denen

die jungen Schüler deklinieren und konjugieren lernen, bis hin zu den Lehrbüchern der philosophischen Disziplinen der Dialektik und Rhetorik, an denen sich die Studenten und angehenden Magister bilden. Man zeigt uns den erfahrenen Schulmann, der den Lehrplan der evangelischen Lateinschule festgestellt und damit den Bund zwischen klassisch-humanistischer Bildung und evangelischer Frömmigkeit schließt, und dem evangelischen Gymnasium als Ziel seiner Arbeit eine pia et sapiens eloquentia vorzeichnet. Man zeigt uns seine Arbeiten zur Reform des Studienbetriebes auf den für die Reformation gewonnenen oder von ihr neugegründeten Universitäten. Man verweist uns auf die Scharen von Gymnasiallehrern und Universitätsdozenten, die er von 1518—1560 in Wittenberg ausgebildet, deren viele er zu Magistern der freien Künste promoviert hatte: sie alle seine Schüler, von seiner humanistischen Bildung wie von seiner schlichten Frömmigkeit berührt — in wie weite Kreise gingen seine Gedanken und seine Anregungen hinaus! Gewiß, nie wieder hat ein deutscher Universitätsprofessor eine so umfassende Wirksamkeit ausgeübt, nie so autoritative Stellung eingenommen.

Aber der Name praeceptor Germaniae bedeutet doch noch weit mehr. Er weist uns darauf hin, wo die Begabung, das Charisma Melanchthons, gelegen, und was für einen Dienst er damit dem Reformationswerk selbst geleistet hat. Ein Lehrtalent ersten Ranges — das rühmt jener Name. Der ist zum Lehrer seiner Zeit befähigt, der das Wissen und Erkennen seiner Zeit nicht nur besitzt, sondern auch zu ordnen und das geordnete klar und faßlich, übersichtlich vorzutragen weiß. Melanchthon beherrscht das ganze Wissen seiner Zeit — aber das allein würde ihn nur zu einem großen Gelehrten, noch nicht zum praeceptor Deutschlands gemacht haben. Aber dieser gewaltige Stoff, dessen Ausdehnung und Fülle uns schon bei dem jungen Melanchthon in Staunen setzt, ist in seinem Geiste ein wohlgefügtes Ganze, in ein übersichtliches Schema seiner Weltanschauung eingefügt. Alle Wissenschaften wohnen ihm friedlich vereinigt in einem Hause beieinander: im unteren Stockwerk — daß ich so sage — die weltlichen, die „schönen", ja wahrhaft schönen und herrlichen Wissenschaften, ihr Werk treibend mit den natürlichen

Kräften der Erkenntnis, die Gott dem Menschen verliehen hat, dazu berufen, dem irdischen Leben sich nutzbar zu machen, den Staat und die menschliche Gesellschaft zu erhalten. Sie sind das Bollwerk gegen die Barbarei und damit zugleich ein Schutz auch für die Religion eines Volkes. Aber über ihnen im oberen Stockwerk des Hauses wohnt und schafft die Theologie — zu den natürlichen Erkenntnissen das Licht der Offenbarung hinzubringend und damit dem ewigen Heil der Menschen dienend. Diese Königin der Wissenschaften nimmt jene niederen Disziplinen in den Dienst ihrer höheren heiligen Aufgaben. Die Kirche bedarf zu ihrer wissenschaftlichen Selbsterkenntnis und Selbstbehauptung des ganzen orbis doctrinarum (XI 281). Die Philologie, die Grammatik findet darin ihre höchste Weihe, daß sie die Mittel darreicht, die heiligen Texte der göttlichen Offenbarung richtig und zuverlässig zu interpretieren. „Wie köstlich ist es", ruft Melanchthon einmal in einer Lobrede auf die griechische Sprache aus, „ja was für eine Glückseligkeit, mit dem Sohne Gottes, mit den Evangelisten und Aposteln, mit dem heiligen Paulus ohne Dolmetscher verkehren zu können!" (XI 859). Die Dialektik bietet die Denk- und Beweisformen dar, in denen die reine Lehre der göttlichen Offenbarung entwickelt, gegen falsche Lehre siegreich verteidigt, dem menschlichen Erkennen einleuchtend gemacht werden kann. Die Rhetorik erhält ihre Weihe in der oratoria sacra, der Predigtkunst. Die Geschichtswissenschaft bietet dem aufmerksamen Beobachter den höchsten theologischen Nutzen, denn sie erbringt die geschichtlichen Belege für die rechte Lehre und die Zeugnisse von Gottes Weltregiment in Lohn und Strafe. Das Recht findet seine Weihe und Legitimation in dem göttlichen Sittengesetz — es ist der göttliche Dekalog, zu dessen Schutz und Aufrechterhaltung es berufen ist. Und Arithmetik, Geometrie, Physik sind Gottesgaben, die nicht nur für dieses Leben großen Nutzen bringen, sondern bestimmt sind, dem Verständnis der himmlischen Lehre vielfache Stützen zu bieten (XIII 657). Dem encyklopädischen, nach Harmonie und Ordnung strebenden Geiste Melanchthons gelingt es, die große und reiche humanistische Geistesbildung der Zeit mit der von Luthers Evangelium erfüllten neuen Theologie in friedliches Einvernehmen zu setzen, sie an den Sieges-

wagen der Reformation einzuspannen. Damit erreicht er, daß die Errungenschaften des Humanismus auf philologischem und pädagogischem Gebiete in den Stürmen der kirchlichen Kämpfe erhalten bleiben; aber mehr noch: es gelingt ihm für seine Zeit und nicht nur für sie, sondern auf etwa 200 Jahre hinaus den Gebildeten aller Fakultäten ein friedliches Zusammenwirken der verschiedenartigsten Bildungsfaktoren unter dem Dominium der evangelischen Lehre zu schaffen. In dem fast ein halbes Jahrhundert vor der Reformation beginnenden Aufblühen des Humanismus lagen ja unzweifelhaft Ansätze genug, die schon damals zu einer Spannung zwischen Bildung und Christentum führen konnten: man denke nur an die auf dem Boden der italienischen Renaissance sich erhebende Philosophie. Hätte Melanchthon diesen Bund zwischen Humanismus und Evangelium damals nicht zustande gebracht, wäre jener seine eigenen Wege gewandelt, und hätten die gebildeten Stände Deutschlands damals bereits den Konflikt zwischen philosophischer und christlicher Weltanschauung, zwischen Naturerkennen und religiöser Weltbetrachtung durchkosten müssen, wie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts — hätte also die junge evangelische Kirche den Kampf zu führen bekommen nicht allein gegen Romanismus und Gegenreformation, sondern auch gegen eine dem Christentum feindliche oder doch indifferent gegenüberstehende humanistische Geistesbildung der höheren Stände — wie hätte sie den Kampf bestehen, ihre religiöse und sittliche Erziehungsaufgabe an dem deutschen Volke ausführen können! Gewiß hat diese friedliche Sammlung aller Wissenschaften unter einem Dach ihre uns Modernen leicht erkennbaren Schwächen; viele gewichtige Probleme sind dabei zurückgeschoben, nicht gelöst worden; vielleicht wäre die Entwickelung einzelner Wissenschaften schneller vor sich gegangen, wenn sie von ihrer dienenden Stellung der Theologie gegenüber schon damals emanzipiert worden wären; die Konflikte sind nur vertagt, nicht wirklich beseitigt worden. Aber doch wird man diese Arbeit Melanchthons als die verdienstliche That bezeichnen müssen, ohne die der Sieg und die Erhaltung des Protestantismus in Deutschland überhaupt nicht möglich gewesen wäre: das ist sein in aller Stille vollzogener Dienst am Reformationswerk gewesen; die

vier Fakultäten haben sich hierin dem Geiste Melanchthons gefügt, von ihm sich Aufgabe und Arbeit weisen lassen. In diesem Sinne ist er der praeceptor Germaniae geworden. Es klingt seltsam, wenn man erfährt, daß ein gelehrter Reformationshistoriker der Gegenwart an einer Geschichte der medizinischen Fakultät Wittenbergs im 16. Jahrhundert arbeitet: aber wer den Einfluß des praeceptor Germaniae bedenkt, der sieht wohl den Zusammenhang, der hier besteht. Gerade der Chorus von Medizinern des Reformationsjahrhunderts, unter denen Melanchthon und mit ihm die Sache der Reformation die begeistertsten und eifrigsten Anhänger gewinnt, kann uns die Bedeutung zeigen, die jener für eine einheitliche evangelisch-humanistische Geistesbildung seiner Zeit gehabt hat.

Das ist das eine. Nehmen wir dazu ein anderes, darin die Größe des praeceptor Germaniae nicht weniger zutage tritt. Er hat für seine Zeit die große Aufgabe gelöst, Luthers Evangelium in eine übersichtliche, klare, verständliche Lehre umzuformen. Der Prophet Deutschlands hat aus innerstem Erleben und aus einem intuitiven Erfassen der in der heiligen Schrift enthaltenen Heilsgedanken eine Fülle neuer religiöser Erkenntnisse hervorgebracht. Mächtig rauschen die neuen Erfahrungen und Glaubensgedanken in seinen Schriften und Predigten daher. Vor keiner Paradoxie schrickt er zurück; im Kampf gegen Rom, gegen Schwärmer und Sakramentierer betont er mit der ganzen Wucht seiner machtvollen Rede in rücksichtsloser Schärfe heute die eine, morgen die andere Seite der Wahrheit. Immer ist seine Rede wirksam und zündend — ob ihn Tausende mißverstehen, nicht fassen können, was kümmert's ihn, Gelegenheit dazu ist reichlich in seiner Art zu reden und zu wirken vorhanden. Er selbst hat nie das Bedürfnis gespürt, diese Fülle der Gedanken einem Durchschnittsverständnis übersichtlich darzubieten in ordnender, sichtender, glättender Darstellung. Wie wenig Luther Systematiker gewesen ist, das mag uns unter anderm sein kleiner Katechismus lehren, der sich sorglos daran genügen läßt, Hauptstücke nebeneinander zu setzen, ohne auch nur mit einem Worte ein Ganzes, ein Zusammenhängendes aus ihnen herzustellen. Da setzt das Lehrtalent

und Lehrbedürfnis Melanchthons ein. Er, der alles, was er an Erkenntnis besitzt, ordnen, verknüpfen, ausgleichen muß, beginnt auch hier seines Präceptoren-Amtes zu warten. So gewiß die evangelische Wahrheit selbst von Luther sieghaft und machtvoll hervorgebracht ist, so gewiß stammt das Lehrgebäude, aus dem die Zeitgenossen und nachfolgende Generationen diese Wahrheit in ihr Erkennen aufgenommen haben, wesentlich von Melanchthon. Das alte Evangelium, das Luther wieder verkündigte, war und blieb diesem sein Leben lang ein seliges Erlebnis, eine wunderbare und wundervolle Offenbarung göttlicher Gnade. Auch Melanchthon hat dieses Evangelium nicht nur theoretisch und intellektuell sich angeeignet, sondern — freilich in ruhiger Weise, ohne bemerkbaren inneren Kampf und Durchbruch — es am Herzen erfahren und ins Herz geschlossen. Aber sein klarer, ordnender Verstand gestaltet aus ihm alsbald die Lehre vom wahren, echten, biblischen und zugleich altkatholischen Christentum, das der alten Kirche noch wohl verständlich gewesen ist, dann aber durch Menschenweisheit und infolge mangelnder theologischer Bildung mehr und mehr verdunkelt, nun aber wieder frei geworden ist. Im leichten, geschmackvollen, gefälligen Stil der Humanisten verbindet er die Schriftgedanken, die ihm Luther erschlossen hat, mit Erörterungen und Beobachtungen einer Philosophie, die als ein eklektischer Aristotelismus besonders Sätze der Psychologie, des Naturrechtes und der philosophischen Ethik herbeiträgt, zu einem Ganzen. Dies ist zwar nicht ein festgefügtes, aus einem Prinzip entwickeltes System, aber doch eine um die Grundgedanken von Gesetz und Evangelium, wozu später noch der der Kirche hinzutritt, gruppierte Summa der christlichen Lehre in religiöser und ethischer Beziehung. „Luthers Glaube“ — so sagt treffend K. Sell in seiner eben erschienenen Schrift über Melanchthon — „ist wie der Blick des erfreuten Kindes auf die erste Weihnachtsbescherung, Melanchthons Glaube wie die treue Arbeit des sorglichen Vaters, um seinen Kindern diese Bescherung zu rüsten. Luther ist Christi Herold, Melanchthon der Christen Schulmeister.“

Luthers Gedanken sind daher im 16. und 17. Jahrhundert fast nur in der Form wirksam geworden, die ihnen Melanchthon ge-

geben hat. Wir von heute, die wir mit neuer Luſt und Liebe und zugleich aus einer für geſchichtlich ſcharfe Beobachtung günſtigen Entfernung Luthers Schriften durchforſchen, nehmen dabei mannigfach wahr, daß bei dieſem Ordnen und Darſtellen Melanchthons je länger je mehr mancher fruchtbare Gedanke Luthers zu kurz gekommen iſt. Ich denke dabei nicht zunächſt an die Lehrſtücke, in denen der ſpätere Melanchthon bewußt eigene Wege eingeſchlagen hat, — aber ich nenne Luthers zukunftskräftige Gedanken auch über die menſchliche Seite der heiligen Schrift, die Melanchthon alsbald inſtinktiv und erfolgreich zurückdrängt; an Luthers Chriſtologie, in der der ſo eminent wichtige Gedanke, daß die Erkenntnis des Sohnes Gottes von der Betrachtung der menſchlich-geſchichtlichen Erſcheinung Jeſu aus gewonnen werden müſſe, ſehr bald durch Rückgang Melanchthons auf die älteren Methoden chriſtologiſcher Spekulation verdunkelt wird; an Luthers Kirchen- und Glaubensbegriff, die unter Melanchthons Händen, der eine vergröbert, der andere intellektualiſtiſch veräußerlicht werden; ich denke daran, daß Luthers Verkündigung vom allgemeinen Prieſtertum der Gläubigen in Melanchthons Lehrgebäude bald keinen rechten Platz gefunden, ja gelegentlich als eine „unnötige und gehäſſige“ Lehre bezeichnet worden iſt. Freilich haben viele „Eigentümlichkeiten“ der Melanchthonſchen Dogmatik irgendwie eine Anknüpfung bei Luther ſelbſt, ſind Momente ſeiner eigenen Lehrweiſe geweſen; aber in der Betonung und Gruppierung, die ihnen Melanchthon gegeben, haben ſie ein Gewicht erhalten, das ihnen bei Luther ſelbſt nicht beigelegt iſt. Auch Melanchthons Scheu vor „unnötigen Disputationen“, wie er ſelbſt gern ſeine Geiſtesart bezeichnet, hat ja dahin geführt, daß er manche Spitze und Konſequenz Lutherſcher Gedanken abzubiegen bemüht geweſen iſt; er hat damit nicht nur unfruchtbarem ſpitzfindigen Gezänk der Theologen gewehrt, er hat auch die Schwierigkeit der Probleme vor ſeinen und anderer Augen verhüllt und mit unfertigen Löſungen ſich beruhigt. Das iſt die Kehrſeite ſeiner Präceptoren-Arbeit auf dieſem Gebiete geweſen.

Es iſt wohlfeil, heutigen Tages ihm über dieſe Mängel Vorwürfe zu machen. Kein Zweifel: ſchon durch Melanchthon wandelt ſich das freudige Glaubensbekenntnis Luthers zu einem neuen Lehr-

geſetz, Religion und Theologie fließen ineinander über, ein neues: du mußt das und das glauben! drängt ſich an die Stelle der troſtreichen, frohen Botſchaft, die ſich gläubige Herzen ſchafft. Aber wie ungerecht und ungeſchichtlich wäre es, wollten wir darüber verkennen, daß er doch eben mit ſeiner Gabe und auf dieſem Wege jene breite gemeinſame evangeliſche Erkenntnis begründet hat, die es allein möglich gemacht hat, daß der deutſche Proteſtantismus nach Luthers Tode nicht in chaotiſche Auflöſung geraten iſt, ſondern daß auch unter den ſtreitenden Lutherſchülern der nachreformatoriſchen Zeit trotz aller ihrer Kontroverſen eine große Übereinſtimmung in den Grundlagen und Hauptzügen ihrer Theologie vorhanden geweſen iſt. Die feſtgeſchloſſene Bekenntniskirche des 16. und 17. Jahrhunderts wäre ohne den praeceptor Germaniae und ſeine ordnende Lehrweiſe nicht möglich geweſen. Die lutheriſche Orthodoxie, die Melanchthons Namen wegen ſeiner Abweichungen in der Abendmahlslehre am liebſten in Vergeſſenheit gebracht hätte, ſtand doch auf ſeinen Schultern, war aus der schola des praeceptor Germaniae hervorgegangen.

Das iſt das zweite. Aber noch ein drittes muß ich hervorheben. Melanchthon iſt der theoretiſche Begründer des evangeliſchen Landeskirchentums geworden: auch hier tritt uns ſeine Bedeutung als praeceptor klar und überraſchend vor Augen. Geworden iſt dieſe neue Exiſtenz- und Verfaſſungsform, in der die evangeliſche Reformation ihre Unterkunft fand und innerhalb deren ſie die Erzieherin großer Teile des deutſchen Volkes für Jahrhunderte geworden iſt, auch ohne Melanchthon: die zwingende Macht der Verhältniſſe hat ihr zum Daſein verholfen. Ermöglicht war ſie dadurch, daß Luther zwar einen rein religiöſen Kirchenbegriff in der heiligen Schrift gefunden hatte, aber keinerlei Dogma einer beſtimmten, weſensnotwendigen Verfaſſung der empiriſchen Kirche: dieſe zu ſchaffen, blieb den geſchichtlichen Verhältniſſen überlaſſen. Es iſt hier nicht der Ort, dieſe Verhältniſſe und damit die Entſtehung der Landeskirche, d. h. des Eingreifens der landesherrlichen Gewalt und den Aufbau dieſes Inſtituts der öffentlichen religiöſen und ſittlichen Volkserziehung und Unterweiſung mit Wort und Sakrament, mit Lehre und Zuchtübung, näher darzuſtellen. Aber ſowie das

neue Kirchenwesen in Ausübung eines Notrechtes und in dem Gefühl persönlicher Verantwortlichkeit seitens der Landesherren organisiert wird, da sehen wir Melanchthon geschäftig an der Arbeit, auch dieses neue Verhältnis der Obrigkeit zur christlichen Gemeinde in seine Gesamtanschauung einzugliedern und dem, was geschichtlich geworden und, geschichtlich betrachtet, notwendig und heilsam war, eine verständliche theoretische Rechtfertigung und Begründung zu geben. Hier sehen wir bei ihm, nicht bei Luther, die Initiative. Mit seiner Lehre von der Hut, die der Obrigkeit inbezug auf beide Tafeln des Dekalogs, nicht nur inbezug auf die zweite Tafel, anvertraut sei, gewinnt er die Möglichkeit, das Verbot falscher Lehre und falschen Gottesdienstes als Verhinderung eines Mißbrauchs des göttlichen Namens (zweites Gebot), als heilige Pflicht der Obrigkeit aufzuweisen; ein weitgreifendes Aufsichts- und Reformationsrecht ist ihr damit erwirkt. Und mit der Lehre von dem Träger der obrigkeitlichen Gewalt als dem membrum praecipuum innerhalb der Christengemeinde gewinnt er den Rechtstitel dafür, daß die Obrigkeit auch die ledig gewordenen bischöflichen Rechte der Leitung und Aufsicht über das Kirchenwesen übernimmt. An der Errichtung der Konsistorien als der eigentümlichen Organe der neuen Kirchenverwaltung wirkt er eifrig mit und preist sie als den normalen Senatus Ecclesiae. In diesen für seine Zeit überzeugenden Lehrsätzen Melanchthons ist das neue Gebilde, die unter landesherrlicher Pflege stehende lutherische Territorialkirche als die völlig naturgemäße, dem göttlichen Willen entsprechende Gestalt der Kirche den Zeitgenossen vor Augen gemalt; völlig beruhigt konnte man sich dieser neuen Ordnung anvertrauen. Unter dem Einfluß dieses Landeskirchentums, dieser kirchlichen Volkserziehungsanstalt unter obrigkeitlicher Pflege, wird von Melanchthon der Kirchenbegriff immermehr dieser empirischen Erscheinung der Kirche angepaßt; Kirche sei eine Art „Schule“ (21, 835), diese Aussage Melanchthons erhält zeitgeschichtlich ihr volles Licht. Und wie der Kirchenbegriff so wird auch der des geistlichen Amtes dieser Kirchengestalt angepaßt: es ist der Lehrstand, der Volkserzieher, der aufmerksame, respektvolle, gehorsame Aufnahme seiner Verkündigungen von allen Gemeindegliedern zu fordern hat. So sehr

Melanchthon nach Ausweis zahlreicher Äußerungen seiner Briefe oft den Druck des Eingreifens des Staates in die Kirche bitter empfunden hat, so oft die Schattenseiten der neuen Ordnung ihm Klagerufe entlockt haben, so sehr dann bei ihm seine erasmianische Sehnsucht nach gereinigter bischöflicher Kirchenverfassung bemerkbar wird, als praeceptor Germaniae, in seiner öffentlichen Lehrthätigkeit hat er allen voran das neue Landeskirchentum theoretisch gestützt und seinen Zeitgenossen vordemonstriert. Damit hat er an seinem Teile der Reformation die Volkskirche erhalten und sie vor dem den Volksboden und den geschichtlichen Zusammenhang preisgebenden Freikirchenbegriff des Anabaptismus behütet.

In drei Beziehungen habe ich versucht zu rechtfertigen, warum Melanchthon als Reformator neben Luther gehört und die deutsche Reformation auch als sein Werk zu bezeichnen ist: er hat den Humanismus in die Reformation übergeleitet und damit die einheitliche evangelisch-humanistische Geistesbildung seiner und der nachfolgenden Zeiten geschaffen. Er hat der evangelischen Kirche Luthers Evangelium als ein verständliches Lehrgebäude dargeboten. Er hat der evangelischen Landeskirche den theoretischen Unterbau geschaffen. Und darum ist die deutsche Reformation nicht Luthers Werk allein: so wie sie geworden, sich ausgebreitet, festgesetzt hat und eine Geistesmacht und geschichtliche Größe geworden ist, so ist sie durch den Hinzutritt Melanchthons geworden.

Wider Willen und wider seine Neigung ist Melanchthon in diese Lebensaufgabe geführt, ja gedrängt worden. Als der Jüngling Tübingen verließ, dem Ruf nach Wittenberg zu folgen, da war seine Absicht, eine kritisch gereinigte Aristoteles-Ausgabe den Gelehrten zu schaffen: diese kritisch-philologische Arbeit dachte er sich als sein Lebenswerk. Gott hat es anders gefügt. Luther ist ihm zu mächtig geworden und hat ihm neue Aufgaben gewiesen. Bequemer und ebener wäre sein Weg gewesen, wenn er einfach der große Philolog, ein zweiter und vielleicht noch größeres erreichender Erasmus geblieben wäre. Aber dem Reformationswerk zugute ist es geschehen, daß er die neuen, freilich oft sehr schweren und dornenreichen Wege geführt wurde. Denn an seinem Eintritt in das Werk der Reformation, an seiner Mitarbeit hat der

große Erfolg, den sie in Deutschland gehabt hat, ganz wesentlich gehangen. Der durch und durch konservative Geist Melanchthons, seine gleichmäßige, unermüdliche, mit dem Gegebenen und Erreichbaren rechnende, immer maßvolle, aber in ihrer ruhigen Sachlichkeit stets überzeugende Art, wie er sein Wissen und die Harmonie seiner Weltanschauung zur Geltung gebracht hat, — sie sind von unberechenbarem Einfluß auf den Erfolg und die praktische Ausgestaltung der Reformation gewesen. Die gleichmäßige Temperatur seines Wirkens macht sich als ausgleichende, Überstürzungen abwehrende, die goldene Mittelstraße empfehlende Macht ersten Ranges geltend. Für Luther begeistern sich die einen, die andern hassen ihn; Melanchthon respektieren und ehren zumeist auch die Gegner. Wiederholt hat man im katholischen Lager die ernstesten Anstrengungen gemacht, ihn für die römische Kirche zurückzugewinnen — sie täuschten sich, denn er hatte — trotz schwacher Stunden — Luthers Evangelium viel zu tief in sich aufgenommen; aber doch leitete dabei insofern ein richtiges Gefühl, als für Melanchthons Anschauung die Reformation nie etwas anderes bedeutet hat, als ein Wiedererstehen der alten katholischen Kirche, und keiner so stark wie er den Zusammenhang mit der alten katholischen Überlieferung in Lehre und Brauch betont hat. Er hat damit dem Golde der reformatorischen Ideeen die Legierung gegeben, die zwar den Wert minderte, aber das Edelmetall für seine Zeit verwendbar und fähig machte, in Cours gesetzt zu werden.

Freilich sind dadurch wichtige, unvermeidliche Evolutionen in der Geschichte des Protestantismus nur vertagt worden. In der Entwickelung der evangelischen Theologie seit mehr als einem Jahrhundert haben die damals ungelöst gebliebenen Fragen sich erhoben und haben sich nicht mehr abweisen lassen. Seitdem ist das geradezu, was Melanchthon dem alten Protestantismus geleistet hatte, mehr und mehr in Auflösung gekommen. Die einzelnen Wissenschaften haben sich von der dienenden Stellung emanzipiert, die ihnen Melanchthon der Theologie gegenüber zugewiesen hatte; auf die schöne Harmonie im orbis litterarum ist der heiße Kampf um die Weltanschauung gefolgt — aber wir hoffen, daß aus den Konflikten unserer Zeit, die der evangelischen Kirche so viele ihrer Gebildeten entfremdet

haben, eine neue Harmonie hervorgehen werde auf Grund klarer Erkenntnis der Grenzen und der verschiedenen Sphären des Erkennens. Dann haben wir, was Melanchthon erstrebte, in höherer, vollkommenerer Gestalt. Und das Lehrgebäude, in das Melanchthon das neue Verständnis des Evangeliums faßte, ist unter den Theologen selbst streitig geworden; ein Neubau um den andern ist versucht, auch mancher Ausbau und Umbau des alten Hauses — zur Zeit bauen viele nach verschiedenem Plane daran und sind nicht einmal über die Fundamente einig. Und doch sind trotz des Streites der Meinungen so viel reformatorische Gedanken sieghaft durchgedrungen, daß wir in gewisser Hoffnung sind, es stehe uns aus diesen Krisen heraus doch noch ein Neubau bevor, der dann als ein einheitlich aus den Prinzipien der Reformation heraus stilisiertes, wohlgefügtes und wohnliches Haus erscheinen werde. Dann haben wir einmal mit neuer Befriedigung und als Siegespreis langen Kämpfens und Arbeitens, was Melanchthons ordnender Geist mit starker Autorität seinen Zeitgenossen schuf. In welcher Kirchenform der Protestantismus in seiner Fortentwickelung schließlich seine Befriedigung finden wird, wer will das heute sagen? Zur Zeit sehen wir nur, daß auch die Kirchenverfassung, an deren Begründung Melanchthon so eifrig mitgearbeitet hat, in neuerer Zeit durch die Entwickelung der Staaten einerseits und des Gemeindegedankens anderseits stark modifiziert ist; und schon wird sie von verschiedenen Seiten her auf Abbruch gesetzt. Da wird es einer Melanchthonfeier geziemen, dankbar des Segens zu gedenken, den die Aufgabe, die er der christlichen Obrigkeit und der Volkskirche zugewiesen hatte, thatsächlich der religiös-sittlichen Erziehung unseres Volkes gebracht hat und auch heute noch bringt.

Melanchthon neben Luther — so hat es Gott gefügt; das sei unserer theologischen Jugend insbesondere ans Herz gelegt. Unsere Zeit befördert auch auf kirchlichem Gebiete einen schnell fertigen Empirismus, der der ernsten Arbeit der theologischen Wissenschaft meint entraten zu können, für den Melanchthons Studierstube überflüssig erscheint, und bei dem ernste theologische Arbeit sehr niedrig im Preise steht. Möge Melanchthons Andenken die Mahnung sein, daß reife und gesunde Frucht nur da erwächst, wo der Schweiß

der Arbeit nicht gescheut wird; er hat die indocti et barbari theologi für eine der schwersten Plagen der Kirche gehalten. „Eine ganze Ilias von Übeln ist eine unwissenschaftliche Theologie“ (XI, 280). Wie die Pilze — so klagt er einmal — wachsen die Theologen auf, die da meinen der Sprachstudien und der philosophisch-dialektischen Bildung entbehren zu können; diese schnell fertigen, nicht die rechtschaffen durchgebildeten seien an dem vielen Hader und Streit in der Kirche schuld. Wenn er selbst in eminenter Weise ein Mann des Friedens gewesen ist, der überall bauen, aber nicht hadern will, so dankt er das nicht nur natürlicher Anlage, sondern vor allem der harmonischen und umfassenden Durchbildung, die seinen Blick geweitet hat. Möge dieses Erbe Melanchthonschen Geistes unserer Kirche und ihrer Theologenschaft allzeit erhalten bleiben.

Melanchthon neben Luther — das sei allzeit die Signatur der evangelischen Kirche! Das soll heißen: neben dem prophetischen lebenerweckenden Zeugnis des Glaubens die ordnende und klärende Arbeit der Glaubenswissenschaft, mit Luthers Mut, der einer ganzen Welt Trotz bietet, die vorsichtige und weitsichtige Besonnenheit Melanchthons gepaart, neben dem Kampfeseifer des einen die Friedensliebe des andern. So haben sie derzeit einer den andern ergänzt, aber auch einer den andern geehrt und geliebt. Gott erhalte das Gedächtnis und dies geistige Erbe beider allezeit der Kirche, die ihrer beider Werk gewesen ist.

3.

Studien zu Luthers Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen. 1524".

Von

O. Albrecht, Pastor in Naumburg a./S.

Am 28. Februar 1524 schrieb der Humanist Michael Hummelberg aus Ravensburg in Oberschwaben an den St. Galler Senator Joachim Vadian, Neuigkeiten aus Wittenberg meldend, die er soeben vernommen, unter anderm über Luther folgendes: „nunc libellum aedidit ad Germanici imperii civitates de constituendis scholis et exercitandis studiis literarum." (Vgl. Hartfelder, Melanchthoniana Paedagogica 1892, S. 125.) Dies ist, so viel wir wissen, die früheste Erwähnung der bedeutsamen reformatorischen Schrift, welche uns hier beschäftigt. Ihr Erscheinen fällt danach in die erste Hälfte Februars, wenn nicht schon in den Januar 1524. Auf den folgenden Blättern biete ich einige Studien dar über eben diese Schrift, deren Herausgabe ich für die Weimarer Gesamtausgabe vorzubereiten habe.

I. Einiges den Text und das grammatisch-historische Verständnis desselben Betreffende.

Unserer Untersuchung legen wir den Originalabdruck zugrunde, dessen Titel lautet:

„An die Radherrn || aller stedte deutsch- || es lands: das sie || Christliche schulen || auffrichten || vnd || hallten sollen. || Martinus Luther. || Wittemberg. M. D. xxiiij. ||" (Unten an der Randleiste:) „Lasst die kinder zu mir komen || vnd weret yhnen

nicht Matt. 19.‖" Mit Titeleinfassung, 20 Blätter in Quart, letztes Blatt leer.

[Vgl. Panzer II, Nr. 2211. Thesaurus Nr. 1599.]

Dieser Urdruck ist nach Dr. Knaakes Untersuchung über Cranachs Presse im „Zentralblatt für Bibliothekswesen" 1890 S. 196—207 (dort Nr. 29) Lukas Cranach in Wittenberg zuzuschreiben. Es giebt davon einige Spielarten, deren Verschiedenartigkeit aber nur geringfügig ist, Korrekturen von Druckfehlern, den ungleichmäßigen Gebrauch von r und r u. dergl. betreffend.

Ohne auf das bibliographische Material, das seiner Zeit die Weimarer Ausgabe bringen wird, hier näher einzugehen, bemerke ich nur kurz, daß von den zu Luthers Lebzeiten erschienenen Nachdrucken mir zehn verschiedene bekannt geworden sind, ferner noch sechs verschiedene Spätdrucke aus den Jahren 1600—1621 mit verändertem Titel („Ein gülden Kleinod ꝛc." und „Treuherzige Vermahnung ꝛc."). Abgesehen von den bekannten Gesamtausgaben der Werke Luthers ist das Büchlein neuerlich in populären Auswahlen der Werke des Reformators und in pädagogischen Sammelwerken mehrfach wiedergedruckt und teilweise auch mit sprachlichen und sachlichen Erläuterungen versehen worden. Seit 1883 zähle ich neun solche Neudrucke. Die drei wertvollsten sind: 1) ein allerdings nicht fehlerfreier Faksimiledruck des Originals vom Seminardirektor Israel, 1883 bei Raschke in Zschopau, 2) ebenda ein Neudruck nach dem Original als 1. Heft der Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts, herausgegeben von Israel, 2. Aufl. 1893, (1. Aufl. 1879), 3) ein sorgfältiger kritischer Neudruck nach dem Original in Kürschners „Deutscher Nationallitteratur" Bd. XV: Luthers Schriften, herausgegeben von Eugen Wolf (Stuttgart 1892), S. 171—197. Dem Neudruck Israels sind „Sprachliche Erläuterungen vom Oberlehrer Kießling" (in 2. A. S. 46—52) beigefügt. Ein eingehenderes grammatisches Verständnis vermittelt 4) R. Neubauer in einer (den Text kürzenden) Schulausgabe, die in den „Denkmälern der älteren deutschen Litteratur, herausgegeben von Böttticher und Kinzel", Bd. III, 3, zweiter Teil (Halle 1891), S. 6 ff., vgl. S. 217 ff., erschienen ist. Außerdem nenne ich

noch: 5) Dr. Martin Luthers Gedanken über Erziehung und Unterricht, von J. Meyer und J. Prinzhorn (1883), S. 91—116, vgl. S. 271—284; 6) in Bd. XV der von Prof. Lindner redigierten „Pädagogiſchen Klaſſiker“: Dr. Martin Luthers pädagogiſche Schriften mit Einleit. und Anmerk. von Dr. J. Chr. G. Schumann (1884), S. 120—146; 7) in der Braunſchweiger Ausgabe der Werke Luthers für das chriſtliche Haus, Bd. III (1890) S. 1—34, bearbeitet von E. Schneider; 8) in: „Klaſſiker der Pädagogie“, Bd. II, Luther als Pädagog, von E. Wagner (2. A. 1892, S. 81—106); 9) im 28. Bd. der „Bibliothek pädagogiſcher Klaſſiker“ von Mann: Dr. Martin Luthers pädagogiſche Schriften ꝛc. von H. Keferſtein (1888), S. 31—49.

Ohne eine vollſtändige Textkritik und eine erſchöpfende Texterläuterung zu beabſichtigen, will ich doch in die Erörterung einer Reihe wichtig erſcheinender Stellen eintreten, welche von den genannten Herausgebern und Auslegern teils gar nicht teils unrichtig oder unzureichend oder ungenau behandelt worden ſind. Zunächſt einiges Textkritiſche.

Israel giebt im Neudruck a. a. O., S. 43 f. ein Verzeichnis der Druckfehler des Originals. Unnötigerweiſe rechnet er dazu auch die nach neueren Schulregeln fehlerhafte Silbenabteilung, z. B. Bl. D 3^b Z. 5 v. u. „auffri-chtet“. Ein häßliches Verſehen aber iſt es, daß er Bl. E. 1^b Z. 14 „dennocht“, was eine bei Luther noch häufig erſcheinende Nebenform von „dennoch“ iſt, als Druckfehler notiert.

Falſch ändert er ferner Bl. C 4^b Z. 10 das urſprüngliche und richtige „welde“ (= Wälder) in „weide“. Die Textvorlage lautet: „das der 128. Pſalm ſolich ſtudirn ynn der ſchrifft vergleicht eyner iaget vnd ſpricht, Gott öffene den hirſſen die dicke welde.“ In der That liegt hier ein Textfehler vor, aber nicht in dem Wort „welde“, ſondern in der Zahl des citierten Pſalms; Luther ſchrieb oder meinte jedenfalls Pſ. 28 nach der Zählung der Vulgata (Pſ. 29 des hebräiſchen Textes und der Lutherbibel), und zwar V. 9. Der urſprüngliche Sinn iſt: „Die Stimme Jehovahs (im Gewitter) macht gebären Hindinnen und ſchälet

Wälder." In der Bibelüberſetzung hat Luther weſentlich richtig: „Die ſtim des HERRN erreget die Hinden vnd entblöſet die Welde." An unſerer Stelle aber folgt er noch dem unklaren Text der Vulgata: „Vox Domini praeparantis cervos [Luther lieſt: praeparans cervas] et revelabit condensa". Das deutet er allegoriſch, wie aus ſeiner älteſten Pſalmenauslegung (Weimar. Ausg. Bd. III S. 157 Z. 23 ff.) hervorgeht; er erläutert dort: *cervas* i. e. apostolos et prelatos, — *condensa* Hebr. saltus, i. e. libros obscuros veteris testamenti, in quo spacientur. In dieſem Sinne alſo führt er an der beſprochenen Stelle zur Empfehlung des Schriftſtudiums jenen Pſalmſpruch an: Gott öffene (offenbare) den Hirſchen (Apoſteln ꝛc.) die dicken Wälder (dunkle Schriftabſchnitte). Jener Druckfehler „128" ſtatt „28" findet ſich in allen älteſten Ausgaben, doch hat ſchon die alte lateiniſche Überſetzung des Obſopöus[1]) die richtige Zahl XXViij, und ein Spätdruck (Frankfurt a. M. 1614) lieſt, mit Umrechnung der richtig erratenen Vulgata-Zahl in die der Lutherbibel, „29". Andere Spätdrucke haben „129", ebenſo die Jenenſer Geſamtausgabe, während die Wittenberger den Fehler des Originals genau beibehält. Die andern Geſamtausgaben, die Altenburger, Leipziger, Walch, die Erlanger (danach auch die Braunſchweiger Ausgabe fürs chriſtliche Haus) korrigieren „128" in das gleichfalls unrichtige 104 (V. 18). Keiner aber von den genannten Drucken hat die wohl erſt von Israel erfundene Konjektur „weide" ſtatt des richtigen „welde. E. Wolf in ſeinem kritiſchen Neudruck hat beides richtig, „28. Pſalm" und „welde". Dagegen haben Neubauer in der erwähnten Schulausgabe und Raumer in ſeinem Abdruck (Geſch. d. Pädag., 5. Aufl., Bd. I, S. 125) die unbequeme Stelle einfach ausgelaſſen.

Bl. C 4ᵃ Z. 1 f. ſagt Luther von den Vätern, ſie hätten

1) Dieſe Überſetzung iſt von Melanchthon durchgeſehen und bevorwortet, vgl. Corp. Ref. I, Sp. 666; doch iſt der Titel hier nicht genau angegeben, denn die Jahreszahl „1524" ſteht nicht in der urſprünglichen bei Joh. Secerius in Hagenau gedruckten Ausgabe, erſt die lateiniſche Wittenberger Geſamtausgabe Tom. VII (1558) Bl. 438ᵃ fügt in ihrem Nachdruck „Anno M.DXXIIII" hinzu.

ohne Sprachen zuweilen an einem Spruch mit vielen Worten gearbeitet „vnd dennoch nür kaum hynnach geomet vnd halb geraten". Israel[1]) lieſt im Fakſimiledruck und Neudruck verſehentlich „geont" (= geahnt), korrigiert ſich aber noch a. a. O., 2. Aufl., im Nachtrag S. 44, vgl. S. 48; hier iſt auch die richtige Erläuterung beigefügt. Ph. Dietz, Wörterb. s. v. „Ahmen" erläutert mit Berufung auf Weigand: „nach Maßgabe ähnlich ſich ausdrücken oder darſtellend wiedergeben". So auch Grimm s. v. „ohmen" und „nachahmen". In der Maßbezeichnung „Ohm" haben wir ja heute noch den Stamm des alten Zeitwort „omen". Luther will ſagen: die Väter hätten manchen Bibelſpruch trotz wortreicher Erklärungsverſuche doch kaum hernach oder hinterdrein (vgl. Grimms Wörterbuch s. v. „hinnach") auch nur annähernd richtig wiedergegeben.

Bl. B 2ᵃ Z. 17 lautet das Original: „lieber herrgott, dwie gar viel geringer iſts ꝛc." Die meiſten gleichzeitigen Nachdrucke ändern das auffallende „dwie" einfach in „wie", einer in „dwiel", ein anderer in „dw je". Sowohl Wolf als Israel ſetzen „owie" bzw. „o wie" ein. Dieſe Konjektur iſt anſprechend, der überflüſſig erſcheinende Buchſtabe d iſt nun nicht einfach getilgt, ſondern durch die ähnliche Type o erſetzt. Die Wortbildung „dwie" iſt, ſoviel ich ſehe, ſonſt nicht nachweisbar.

Ich knüpfe hieran die Erörterung einiger anderer Stellen, in denen eine Verderbnis des Originaltextes in Frage ſtehen könnte.

Sicher liegt ein Verſehen des Druckers oder ein Schreibfehler des Autors vor in dem unrichtigen Citat Bl. B 1ᵇ Z. 32: nicht Hiob 31, ſondern Hiob 39 (vgl. V. 13 ff.) ſteht das vom Strauß Geſagte, der gegen ſeine Jungen hart ſei und laſſe ſeine Eier auf der Erde liegen. Israel a. a. O., 2. Aufl., S. 44, vgl. S. 7, ſcheint das falſche Citat überſehen zu haben. Übrigens iſt es von Intereſſe, feſtzuſtellen, daß Luther in ſeiner ſpäteren Bibelüberſetzung die angezogene Stelle weniger richtig wiedergiebt als hier; denn er ſetzt dort den Storch bzw. Pfau für den Strauß ein. Mit Recht

1) Meyer-Prinzhorn, der ihm folgt, bezeichnet „geomt" geradezu als Druckfehler des Originals für „geont".

hat die revidierte Lutherbibel (Halle 1892) diesen Anstoß beseitigt. Man vergleiche noch das lehrreiche Variantenverzeichnis in der kritischen Ausgabe der Bibelübersetzung von Niemeyer-Bindseil, Teil III S. 54.

Auffallend ist der Ausdruck Bl. C 1ª Z. 12 „vmb des Euangelio willen". Israel beläßt es, E. Wolf korrigiert „Evangelij". Ebenso gut könnten die andern bei Luther üblichen Genetivformen in Frage kommen: Euangeli, Euangelions, Euangelion. Neubauer a. a. O., 2. Teil S. 17 Anm. 12, vgl. S. 240 § 30 und 1. Teil S. 67 Anm. 8 hält an der Lesart „Euangelio" mit der Begründung fest, daß Luther in der Flexion fremder, besonders griechischer Wörter öfter lässig sei; allein die hier anderweit angeführten Belege erscheinen nicht als beweiskräftig; die Behauptung, „Euangelio" begegne auch einmal als Nominativ, ist nicht belegt. Man vgl. noch die Übersicht bei Dietz s. v. „Evangelium", dazu Knaakes Lesart in Weim. Ausg. Bd. VI S. 412 Z. 21. Unzureichend ist, was C. Francke, Grundzüge der Schriftsprache Luthers, S. 181 § 199 anführt. Vermutlich ist an unserer Stelle „Euangelion" zu lesen.

Bl. D 2ᵇ Z. 1 ff. heißt es: „[Wo man] sie aber leret vnd zöge ynn schulen oder sonst, da gelerte vnd züchtige meyster vnd meysterynn weren, da die sprachen vnd andere künst vnd historien lereten, da würden sie hören ꝛc." Unter den drei mit „da" beginnenden Sätzen macht nur der mittlere Schwierigkeit. Denn daß das erste „da" „wo", das dritte „dann" bedeutet, ist klar. Hält man an der Integrität des Textes fest, so würde am besten das zweite „da" auch als „wo" und das nebenstehende „die" als zurückweisendes Demonstrativ (= diese, d. h. gelehrte Meister und Meisterinnen) zu fassen sein; kaum möglich wäre die Auffassung des „da" als „dort" bzw. „vnd dort", wobei das folgende „die" der Artikel zu „sprachen" wäre. Allein auch die erste Deutung bleibt sprachlich hart, besonders bedenklich erscheint die demonstrative Fassung des „die" vor „sprachen" und nach „da"; unter den zahlreichen Belegstellen, die Ph. Dietz in seinem Wörterbuch zu „da" und „der, die, das" anführt, habe ich keine einzige gefunden, die zu unserer Stelle eine Analogie böte. Israel und E. Wolf lassen

die Textgestalt hier unverändert. Einige Spätdrucke helfen sich durch Umstellung, statt „da die“ lesen sie „die da“; auch die übrigens freie lateinische Übersetzung hat hier einen Relativsatz: „sub doctorum virorum honestarumque matronarum imperio et ferula, qui et linguas et caeteras disciplinas liberales cottidiana praelectione meditantur etc.“ Noch andere Korrekturen würden zu demselben Ziel führen; man könnte dem zweiten „da“ ein (relativisches) „die“ voranstellen (= die da die sprachen . . . lereten) oder das zweite „da“ als Druckversehen einfach tilgen; letzteres wäre die am wenigsten annehmbare Konjektur.

Bedenken erregt der Text Bl. D 3ᵇ Z. 17 ff.: „wie wyr lesen von den heyligen mertern, die S. Hagnes vnd Agata vnd Lucia vnd der gleichen auff zogen.“ Man erwartet eher das, was die lateinische Übersetzung klar ausdrückt: „Quemadmodum legimus sanctos aliquot Martyres, Agnetem scilicet, Agatham, Luciam et similes quasdam fuisse institutas.“ In gleichem Sinne tilgt ein Spätdruck das „die“ vor „S. Hagnes“, andere Spätdrucke thun nicht bloß dies, sondern ändern weiter den Schluß: „Lucia, so dergleichen aufferzogen“. Ich citiere zur Erläuterung noch zwei sachliche Parallelstellen aus Luthers früheren Schriften, aus „Rationis Latomianae confutatio 1521“ (Weim. Ausg. Bd. VIII S. 127 Z. 11 ff.): „Quomodo sunt instituti Christiani tempore martyrum, quando ista Philosophia et Theologia non erat? quo modo docuit ipse Christus? S. Hagne Xiij. annorum Theologa fuit, itidem Lucia et Anastasia, unde illae didicerunt? Neque enim Universitatum studia adhuc aliquem martyrem aut sanctum in tot seculis de tanto numero dederunt, qui probet eorum institutiones esse deo gratas et rectas, cum illi e privatis scholis examina sanctorum mitterent.“ Ferner aus der Schrift „An den christlichen Adel 1520“ (Weim. Ausg. Bd. VI S. 461 Z. 15 ff., vgl. auch S. 439, Z. 35 ff.): „Furwar die schulen, man vnnd frawen Closter, sein vortzeytten drauff angefangen gar aufs loblicher Christlicher meynung, wie wir leszenn von sanct Agnes vnnd mehr heyligenn, da wurdenn heylige Jungfrawen vnnd marterer vnnd stund gantz wol in der Christenheit.“ Ähnlich „Von Ordnung des

Gottesdienstes 1523" (Weim. Ausg. Bd. XII S. 36 Z. 8 ff.) Die Beachtung dieser Parallelen verstärkt den Eindruck, daß Luther an unserer Stelle nicht habe hervorheben wollen, Märtyrer seien Erzieher der heiligen Agnes ꝛc. gewesen[1]), sondern die heiligen Märtyrerinnen S. Agnes, Agatha ꝛc. seien vorzeiten in so sorgfältiger christlicher Weise erzogen worden. Es drängt sich daher die Vermutung auf, daß der Text durch Einschaltung des „die" nach „mertern" verderbt sei; „auffzogen" müßte dann Partic. praeteritum[2]) und als Partic. conjunctum in der freien Weise verwendet sein, die bei Luther öfter vorkommt (vgl. Neubauer a. a. O., Grammatischer Anhang, S. 244; C. Franke a. a. O. § 325, Nr. 3[b], Lutherbibel Apg. 17, 24 „in Tempeln mit Händen gemacht"). So faßt offenbar der eine erwähnte Spätdruck den Text auf, ebenso Obsopöus in der lateinischen Übersetzung. Aber man darf vielleicht doch den überlieferten Text festhalten; die Unebenheit des Sinnes könnte man dadurch einigermaßen beseitigen, daß man den Satz „wie wir lesen von den heiligen Märtyrern" als nachlässigen Ausdruck für den genaueren „wie wir lesen von den Christen zur Zeit der h. Märtyrer" auffaßte. Die kritischen Neudrucke von Wolf und Israel lassen den Text ohne Änderung.

Zu erwägen ist ferner folgender Satz Bl. D 3[b] Z. 25 ff.: „So müssen wyr ia leut haben, die vns Gottis wort ... reichen ... Wo wöllen wyr sie aber nemen, so man die schulen zur gehen lesst, vnd nicht andere Christlicher auffrichtet?" Ein Nachdruck

---

1) Auch die alte legendarische Überlieferung weiß nichts davon; man lese in der Legenda aurea des Jacobus a Voragine, neu herausgegeben von Th. Gräsſe 1850, die Lebensbilder der h. Agnes, Agatha, Lucia, S. 113 ff., 170 ff.; 29 ff. Die einzige ausdrückliche Erwähnung ihres Schulunterrichts findet sich in der Erzählung von der dreizehnjährigen Agnes in dem kurzen Satz: Quae dum a scholis revertitur, a praefecti filio adamatur. Im übrigen läßt die Legende nur aus den überlieferten Worten jener drei Märtyrerinnen erraten, daß sie in der christlichen Erkenntnis und in der H. Schrift wohl geübt waren.

2) Allerdings lautet das Partic. Pass. in allen Belegstellen aus Luthers Schriften, die Grimm und Dietz anführen, „auffgezogen". Doch findet sich die Partizipialform „herauffzogen" Richt. 15, 10; vgl. C. Franke a. a. O., § 233.

und mehrere Spätdrucke lesen „Christliche“. Auffallend ist die lateinische Übersetzung: „si scholis aboletis alios Christianius educare neglexerimus“ (woraus dann die nachdruckende lateinische Wittenberger Gesamtausgabe alios Christianos macht). Obsopöus scheint irrig „andere“ auf „leut“ im voranstehenden Satz zu beziehen und „auffrichten“ im Sinne von „erziehen“ zu nehmen; letzteres ist aber gegen Luthers Sprachgebrauch, bei dem „aufrichten“, mit einem persönlichen Objekt verbunden, „trösten, ermutigen“ zu bedeuten pflegt. Richtig ist meines Erachtens die Übersetzung „Christianius“. Das voranstehende „andere“ aber bezieht sich auf „schulen“, und der Ausdruck „Schulen aufrichten“ (errichten) findet sich ja bereits im Titel der Schrift. Luther will also sagen: „wenn man die Schulen zergehen läßt und an deren Stelle nicht andere Schulen auf eine christlichere Art und Weise errichtet, wo will man Leute, Prediger u. s. w. hernehmen?“ Kurz, eine Änderung des ursprünglichen „Christlicher“ in „Christliche“ oder etwa „Christlichere“ ist unnötig. Mit Recht haben Israel und Wolf das Wort unverändert stehen lassen.

Auf die zahlreichen Stellen kann hier natürlich nicht eingegangen werden, welche nach moderner Grammatik hinsichtlich Flexion, Wortstellung, Konstruktion u. s. w. unrichtig erscheinen, aber echtes Lutherdeutsch darstellen und also unangetastet zu lassen sind, z. B. Bl. A 3ᵇ Z. 1 „mit seyner köste vnd gütter“, Bl. B 1ᵇ Z. 19 „die wyr — erfaren sind [sc. dessen], was yhn gut ist“, Bl. C 4ᵃ Z. 4 f. „dem selben viel bas solichen ratten“, Bl. D 1ᵃ Z. 1 ff. „die heyligen schrifft vnd sprachen machen yhm die wellt zu enge vnd thut yhm schaden“ u. s. w.[1]). Auch die

1) Neuere Herausgeber, die den Text durch Umformung oder Beseitigung der Archaismen dem modernen Verständnis näher zu bringen versuchen, haben zuweilen empfindliche Mißgriffe gethan. Das gilt besonders von dem im Verlage der Lutherstiftung in Leipzig um 1848 von F. A. Schütz herausgegebenen Einzeldruck, aber auch von der Braunschweiger Lutherausgabe Bd. III (1890) S. 1 ff., die ich sonst nicht gern tadle; ihr Text ist gerade bei dieser Schrift nicht sorgfältig genug hergestellt, als Beispiele führe ich an: das alte „euget“ (= stellt vor Augen, zeigt) ist mit „ereignet“ wiedergegeben (ebenso übrigens in Raumers Gesch. der Pädag.); in dem Satz „weyl das volck iung ist vnd gewarten kann“ wird „gewarten“ = „Fleiß darauf verwenden, ab-

in den angeführten neueren Ausgaben dargebotenen sprachlichen und sachlichen Erläuterungen, die mehrfach der Ergänzung und Berichtigung bedürfen, sollen hier nicht vollständig beurteilt werden. Doch will ich noch einige schwierige Sätze herausheben, bei denen es sich nicht mehr um Textkritik, sondern um Feststellung des grammatisch-historischen Sinnes handelt.

Bl. A 2ᵇ Z. 29 ff. heißt es: „Ja sagen sie, Was soll man lernen lassen, so nicht Pfaffen, Münich vnd Nonnen werden sollen? Man las sie so mehr leren, da mit sie sich erneren." Es fragt sich: ist der letzte Satz „Man las sie u. s. w." noch als Gerede jenes fleischlichen Haufens anzusehen oder als eine von Luther wie in einem Wechselgespräch rasch hingeworfene Entgegnung? Im letzteren Falle wäre der Sinn: man lasse die Kinder um so mehr lernen, damit sie sich (in einem anderen Beruf als dem der Pfaffen ꝛc.) selbständig ernähren. So erläutert z. B. Hollmann, Luthers und Melanchthons Anteil an der Begründung der ev. Lateinschulen, Dorpat. Progr. 1885, S. XIII: „Darauf antwortet Luther kurz und bündig: ‚Man laß sie so mehr lehren ꝛc.'" Dieser Deutung scheint auch Neubauer a. a. O. S. 7 beizupflichten; denn er erläutert „so mehr" durch „um so mehr". Dafür könnte man das geltend machen, was Luther später Bl. D 1ᵃ ff. ausführt, um die Notwendigkeit guter Schulen und gelehrter Leute für das zeitliche Regiment und den weltlichen Stand zu beweisen. Allein der nächste Zusammenhang spricht doch dagegen. Luther fährt unmittelbar fort: „Was aber solche leut fur andacht vnd ym synn haben, zeuget genugsam solch yhr eygen bekentnus" u. s. f. Sowohl die Form der Anknüpfung als der folgende Gedanke spricht dafür, daß man den fraglichen Satz „Man las sie ꝛc." noch als eine Äußerung des getadelten fleischlichen Sinnes aufzufassen hat, als hieße es etwa: man lasse sie nur so oder solches vielmehr[1]) lernen oder lehren,

---

warten" in „warten" verändert, u. dergl. m. Mehrfach sind Perioden des ursprünglichen Sinnes durch versuchte Glättungen beraubt.

1) Das mehrdeutige „so mehr" findet sich Bl. B 4ᵃ Z. 3 wieder: „So las man eben so mehr sew und wölffe zu herrn machen", auch hier wird man es nicht = „um so mehr" fassen wollen (s. u.). Vgl. noch Grimms Wörter-

womit sie sich ernähren. So auch die lateinische Übersetzung: „Quin potius opificiis manuariis, quibus vivant, incumbant.“ Luther charakterisiert hier dieselben Leute, gegen die er sich dann wieder in der „Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll“ (1530), wendet, wo es gleich im ersten Absatz der Vorrede an die Prediger heißt, des Teufels Tücke betäube und betrüge den gemeinen Mann, daß sie ihre Kinder nicht zur Schule halten noch zur Lehre ziehen wollen, „gibt jhn diese schedliche gedancken ein, weil nicht hoffnung da ist der Moncherei, Nonnerey, Pfafferey, wie bis her gewesen, so durffe man keiner gelerten noch viel studierens mehr, Sondern musse trachten, wie man narung vnd reichtumb oberkome“. Ähnlich im Eingange dieses Sermons: „das sich der gemeine man frembd stellet gegen die Schulen zu erhalten, vnd jhre kinder gantz vnd gar von der lare zihen vnd allein auff die narunge vnd brauchs sorge sich geben.“ Auf eben diese Geistesrichtung beziehen sich auch jene Mahnungen der sächsischen Visitatoren im Jahre 1528 und 1533: der Pfarrer solle das Volk vermahnen, „daß sie die Kinder zur Schulen schicken und halten wollen, nicht allein deutsch, sondern auch ihr Latein wohl zu lernen“. (Diese Worte stehen in einem Visitationsprotokoll, Zahna betreffend; das Original befindet sich in Halle unter XXXII, 1 des Wittenberger Archivs, ein Abdruck von F. Winter in „Neuen Mitteil. aus d. Geb. d. histor. antiq. Forsch.“ 1862, Bd. IX, 3. u. 4. H., S. 76 ff.) Man vergl. auch die Vorrede zum Visitationsbüchlein v. J. 1528, z. B. bei Vormbaum, Ev. Schulordn. S. 1—5. Möglich, daß jene Worte noch radikaler gemeint sind und, wie die lateinische Übersetzung deutet, geradezu sagen sollen: man lasse die Kinder überhaupt in keine Schule gehen, weder in eine lateinische noch deutsche, vielmehr ein nährendes Handwerk erlernen! Dem würde genau die folgende Rekapitulation jener Worte entsprechen auf Bl. A 3ᵃ Z. 7 f.: „sie — sagen, Soll der geystliche stand nichts seyn, so wöllen wir auch das leren lassen anstehen vnd nichts dazu thun“, vgl. Bl. A 3ᵇ Z. 13: „(der teuffel) will nu gar

---

buch s. v. „mehr“ unter Nr. 14, wo nachgewiesen ist, daß es in berichtigendem Sinne = „vielmehr“ bei Luther vorkommt.

nichts laſſen lernen". Sachlich übereinſtimmend heißt es in einem Bedenken der Eßlinger Prediger vom Jahre 1528 (bei K. Pfaff, Verſuch einer Geſch. des gelehrt. Unterr. in Württemberg, 1842, S. 33. 46, und Joh. Müller, Quellenſchriften zur Geſch. des deutſchſprachl. Unterr., 1882, S. 377 Anm. 228): „Die Eltern ſprechen: Mein Kind kann kein Pfaffe, kein Mönch, keine Nonne mehr werden, auch keine fette Pfründe mehr bekommen, warum ſoll ichs in die Schule ſchicken? Reich ſoll es werden und ſehen, daß ein Pfennig drei gewinnt."

Mehrfache Schwierigkeiten bietet der Abſchnitt Bl. B 2ᵃ, Z. 10 ff., wo Luther ein aus ſeiner Schulzeit her ihm bekanntes Sprichwort[1]) anführt: „non minus est negligere scholarem quam corrumpere virginem"; das ſagte man, um die Schulmeiſter zu ſchrecken, denn man hätte dazumal keine ſchwerere Sünde gewußt, als Jungfrauen ſchänden; „aber, lieber herrgott, dwie gar viel geringer iſts iungfraw oder weiber ſchenden (wilchs doch als ein leybliche erkandte ſunde mag gebüſſet werden) gegen diſer, da die edlen ſeelen verlaſſen vnd geſchendet werden, da ſoliche ſunde auch nicht geachtet noch erkennet vnd nymer gebüſſet wird?" Es iſt das eine Stelle, über deren Auslaſſung in Raumers Abdruck Janſſen, Bd. VII, S. 11 f., ſich aufhält. — Über das „dwie" iſt bereits oben S. 691 das Nötige geſagt. Von den beiden am Anfang der zwei letzten Sätze ſtehenden „da" wird das erſtere wohl beſſer relativiſch als kauſal, alſo = „in welcher" oder „wo" zu faſſen ſein, das zweite entweder als „weil" oder in dem eigentümlichen ſeltenen Sinne von „falls, wofern", wofür Ph. Dietz in ſeinem Wörterbuch S. 382 unter Nr. 6 noch eine andere Belegſtelle aufweiſt. Dem Sinne nach richtig lautet die lateiniſche Überſetzung des letzten Satzes: „cujus delicti non multi ratione recte subducta ducuntur poenitentia", während ſehr zum Schaden des Sinnes der korreſpondierende, vorher in Parentheſe ſtehende Zwiſchenſatz

1) In einem gleichzeitigen Druck iſt von alter Hand angemerkt, daß dies Sprichwort ſich auch in Agricolas deutſcher Sprichwörterſammlung finde unter „Nr. 664, p. m. 329ᵇ". Allein das iſt, wie D. Kawerau mir gütigſt mitteilt, ein Verſehen. Nr. 664 der 750 Sprichwörter Agricolas lautet vielmehr: „Wer ein jungfraw ſchendet, der ſtirbt keins guten todts."

(wilchs doch ... mag gebüſſet werden) unüberſetzt geblieben iſt; ſo iſt gerade die wichtige Erläuterung, warum oder inwiefern Luther das eine für eine geringere Sünde angeſehen wiſſen will, verſchwiegen. Man beachte die aufeinander bezogenen gegenſätzlichen Wörter und Begriffe: geringere Sünde — ſchwerere Sünde; leibliche (Schändung des Leibes) — Schändung der Seele; erkannte (d. h. wenn oder weil ſie erkannt iſt) — welche (weil oder ſofern ſie) nicht erkannt iſt; kann gebüßt werden — wird nimmer gebüßt. Luther will natürlich nicht behaupten, daß die erſte Art Sünde, auch wenn ſie nicht erkannt oder bereut wird, Vergebung finden könne, ebenſo wenig, daß die zweite Art Sünde, falls ſie bereut und erkannt werde, nicht gebüßt werden *könne*. Hinſichtlich jener ſchwereren Sünde ſagt er übrigens hier nicht ausdrücklich, ſie *könne* nimmer gebüßt werden, ſondern ſie *werde* nimmer gebüßt; er behauptet das zunächſt als eine durch ſeine Beobachtung feſtgeſtellte Thatſache (man vergl. oben die lateiniſche Überſetzung); allerdings liegt darin indirekt auch die prinzipielle Wahrheit ausgeſprochen, daß ſolche Sünde, wenn ſie nicht geachtet und erkannt wird, nie gebüßt werden könne. Auf das „Erkennen“ und „Nichterkennen“ iſt jedenfalls der Nachdruck zu legen, und das ergiebt ja den klaren guten Gedanken, daß die Größe oder Schwere einer Sünde ſich danach bemißt, ob der Sünder ſtumpfſinnig und verhärtet, ohne Erkenntnis ſeiner Schuld, darin beharrt und ſo den Weg zur Rettung und Umkehr ſich ſelbſt verſperrt, oder ob er mit reuiger Anerkenntnis ſeine Sünde haſſen lernt und den Weg der Buße beſchreitet. Aber unverkennbar gebraucht Luther daneben und vorher noch einen andern Maßſtab zur Abſchätzung der Größe einer Sünde, nämlich ihre Richtung wider den Leib oder wider die Seele, ob dadurch dieſe oder jener verderbt wird [1]).

1) Das Nebeneinander der beiden Beurteilungsweiſen wird beſonders in den beiden letzten Sätzen klar ausgedrückt: ſchwerer iſt die Sünde, einmal weil die Seelen geſchändet werden, ſodann weil ſie *auch* (ſogar, obenein, noch dazu) nicht erkannt wird. Das „auch“ iſt hier in dem gewöhnlichen Sinne aufzufaſſen (nicht in der ſeltenen adverſativen Nebenbedeutung, wie Bl. D 4ᵇ Z. 14: „Ich weys wol, das andere kundten beſſer haben ausgereicht, *auch* weyl ſie ſchweygen, richt ichs aus ſo gutt alls ichs kan“).

Hierin nun liegt das Anstößige, daß die Schändung einer Jungfrau oder einer Ehefrau zunächst nur als etwas beurteilt zu sein scheint, wodurch der Leib geschändet werde, während doch Leib und Seele, der ganze Mensch dadurch geschändet wird. Dieser Anstoß wird nicht genügend beseitigt durch Verweisung auf alttestamentliche Stellen, wie 2 Mos. 22, 15 f.; 5 Mos. 22, 28, wo die rechtliche Buße für Jungfrauenschändung in Israel erwähnt wird; es handelt sich hier nicht um rechtliche, sondern sittliche und christliche Beurteilung. Aber Folgendes ist doch zu bedenken: 1) daß Luther, in diesen Gedankengang durch ein von ihm nicht herrührendes Sprichwort gelenkt, durch Überbietung desselben in rhetorischer Hyperbel redet, um seiner tiefen sittlichen Empörung Ausdruck zu leihen darüber, daß ein so ungeheurer Frevel, wie die verschuldete Verwahrlosung junger Seelen, seither gar nicht als Sünde erkannt sei. 2) Es fällt Luther nicht ein, jene Sünden wider das sechste Gebot an und für sich als geringe hinzustellen, sondern nur vergleichungsweise; es ist gerade im gegenwärtigen Zusammenhange ein wesentliches Glied der Gedankenfolge, daß jene Schändungen der Leiber als grobe, schwere Versündigungen selbstverständlich beurteilt werden sollen; dann erst gewinnt das Urteil über die Unterlassungssünden in der Jugenderziehung seine beabsichtigte herbe und leidenschaftliche Kraft: diese übersehene Sünde deucht ihm noch viel schwerer als jene so schweren Unzuchtssünden. 3) Der Gedanke der „leiblichen“ Sünde ist durch die rhetorische Antithese, und zwar im Interesse der Gewissensschärfung, nicht der Einschläferung, veranlaßt; er hat weniger selbständige, vielmehr nur beiläufige Bedeutung und ist überdies, wie erwähnt, durch die hinzutretende andersartige Abschätzung der Sünde („erkannt“ und „nicht erkannt“) ergänzt. 4) Wenn wir trotzdem in Luthers Ausführung hier einen gewissen Mangel an Zartgefühl erkennen, so ist daran zu erinnern, daß eine derbe Auffassung und Behandlung der das Geschlechtsleben betreffenden Dinge etwas der damaligen Zeit überhaupt Eigentümliches war, daß aber Luthers von katholischen Polemikern viel geschmähte „unflätige Redeweise“ durch gut katholische Zeitgenossen des Reformators weit übertroffen worden ist; Luther redete in dieser Hinsicht nicht freier, als jeder anständige Mensch damals

zu reden pflegte; man vergleiche die Ausführungen von Lutherophilus, Das sechste Gebot und Luthers Leben, 1893, S. 7 ff. 5) Erinnert sei ferner daran, daß auch nach der Lehre der heiligen Schrift es schlimmere Sünden als Unzuchtsünden giebt; ich denke dabei nicht bloß an die Geschichte Davids, seiner Sünde und Buße, sondern besonders an neutestamentliche Stellen wie Matth. 21, 31 f. und Luk. 18, 9 ff., wo die pharisäische Beurteilung der groben Thatsünden durch Christi Urteil berichtigt wird. 6) Auf der Linie dieser biblischen Gedanken bewegt sich Luther überhaupt in seiner Lehre von den Arten und Stufen der Sünde, er öffnet gegenüber der in der katholischen Beichtpraxis und Lehre von der Buße zum Ausdruck kommenden mehr oberflächlichen Auffassung den Blick für die übersehenen rechten tiefen Hauptsünden, die aus dem Unglauben (Röm. 14, 23) stammen.

In diesen Gedankenkreis ordnet sich auch unsere Stelle ein. Ich führe dazu noch einige Belegstellen aus andern Schriften Luthers an, die ich der Lutherkonkordanz von Lomler und Zimmermann Bd. IV, 1. Abt. S. 298 ff. (s. v. Sünde) entnehme: „Papst und Bischöfe haben verstanden und gehalten, als wäre Todsünde nichts anderes, denn nur allein ein äußerlich Werk wider Gottes Gebot gethan, als da ist Mord, Ehebruch, Dieberei ꝛc., haben aber nicht gesehen, daß das die rechten Hauptsünden sind, nämlich daß man Gott nicht recht erkennt, daß man ihm von Herzen Feind ist und verachtet, daß man ihm undankbar ist ꝛc." (Walch VIII, 1808). „Darum sage ich noch eins: wenn er [der Pharisäer] gleich die erste Sünde gethan hätte, als Jungfrauen geschändet, so wäre es doch nicht so arg gewesen, als daß er sagt: Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin, wie andere Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher" (XI, 2005). „Die Sünde ist zweierlei. Eine Sünde wird die erkannte Sünde genannt, welche die Welt und die Vernunft richten und verdammen. Das sind die äußerlichen Sünden, und die im gemeinen Leben wider die andere Tafel begangen werden; welche zwar die Menschen sehen, und doch sehen sie nicht die Ursache davon, sondern sie meinen, diese Werke geschehen aus Ursachen des verderbten Willens. Daher ist die andere Sünde, welche die unerkannte Sünde genannt wird, nämlich die

Erbsünde, welche nicht gesehen wird, wo sie nicht vom Gesetz gezeigt wird" (VI, 130). — Übrigens wird im Zusammenhang unserer Schrift jene Versäumnis der Jugend doch zu den „äußerlichen" Sünden (d. h. den äußerlich wahrnehmbaren) gerechnet; kurz vor der besprochenen Stelle sagt Luther: es hülfe nichts, daß wir sonst eitel Heilige wären, wenn wir das versäumten, darum wir allermeist leben, nämlich des jungen Volks zu pflegen; „ich acht auch, das unter den eusserlichen sunden die welt fur Gott von keyner so hoch beschwert ist, . . . alls eben von diser, die wyr an den kindern thun, das wir sie nicht zihen".

Bl. B 4ª Z. 1 ff.: „Es mus doch welltlich regiment bleyben, soll man denn zu lassen, das eyttel rülltzen vnd knebel regiren, so mans wol bessern kan, ist yhe ein wild vnuernünfftiges furnemen." Hier ist der Sinn sofort klar, wenn man hinter „regiern" oder „bessern kann" ein Fragezeichen einsetzt. Dann aber heißt es weiter: „So las man eben so mehr sew vnd wölffe zu herrn machen vnd setzen vber die, so nicht dencken wöllen, wie sie von menschen regirt werden"; das heißt: so (bei solch unvernünftiger Sinnesart) könnte man ebenso gut [vgl. Dietz, Wörterbuch s. v. „eben" Nr. 5ᵇ] Säue ꝛc. zu Herren einsetzen über die, welche es nicht besser haben wollen und nicht bedenken, wie sie von Menschen, die eben durch sorgfältige Erziehung dazu ausgebildet werden müssen, in der rechten Weise mögen regiert werden. — Dem Sinne nach richtig die lateinische Übersetzung: „porcas illis praeficiamus, qui non magis praeoptent ab hominibus regi quam a bestiis." In demselben Zusammenhang lautet es dann Z. 13 f.: „das man eyttel feyne, gelerte, geschickte leute erzöge zu regiren" (d. h. zu regieren geschickte Leute).

Bl. C 1ᵇ Z. 5 ff.: „Also mag auch die Kriechische sprach wol heylig heyssen [darum], das dieselb fur andern dazu erwelet ist, das das newe testament drinnen geschriben würde. Vnd aus der selben alls aus eym brunnen ynn andere sprach durchs dolmetschen geflossen, vnd sie auch geheyliget hat." D. h. heilig ist die griechische Sprache aus zwei Gründen, einmal weil sie die ursprüngliche Form der neutestamentlichen Schrift ist, sodann weil sie die Heiligung auch anderer Sprachen vermittelt hat durch die aus ihr

gefloſſenen Überſetzungen. Alſo der mit „Vnd aus derſelben“ beginnende Satz iſt noch abhängig von dem erſten „das“ (= weil), das darin zu ergänzende Subjekt aber iſt „es“ (= das Neue Teſtament). Richtig daher Obſopöus: „et Graecorum lingua merito sancta dici possit, quod haec Nouum Testamentum Christianis exhibeat, Atque ex hac tanquam fonte etiam in alias interpretum opera deriuatum ipsas quoque sanctificauerit.“

Bl. C 4ᵇ Z. 23 ff.: „Das weys ich aber wol, wie faſt der geyſt alles alleyne thut, were ich doch allen püſchen zu ferne geweſt, wo mir nicht die ſprachen geholffen ꝛc.“ Welches iſt hier die logiſche Verbindung der Sätze? Neubauer und die Braunſchweiger Ausgabe laſſen den Satz „wie faſt — thut“ von „ich weiß“ abhängen und ſetzen nach „thut“ eine ſtärkere Interpunktion. Dann wäre der Sinn: „ich weiß wohl, wie ſehr (ironiſch = wie wenig) der Geiſt alles allein thut; wäre ich ja doch ꝛc.“ Dieſes ironiſche Urteil Luthers wäre freilich nur dann erträglich, wenn man unter „Geiſt“ nicht den heiligen Geiſt verſteht, ſondern den Geiſt, deſſen ſich die Schwärmer rühmen. Verſteht man darunter wohl richtiger den heiligen Geiſt, ſo muß man ohne Ironie deuten: „Das weiß ich aber zwar wohl, wie ſehr der h. Geiſt alles allein thut, dennoch wäre ich ꝛc.“; denn es iſt Luther ſehr ernſt mit der Behauptung, daß „das Euangelion alleyn durch den heyligen geyſt iſt komen vnd teglich kompt“ (vgl. Bl. B 4ᵇ Z. 32 f.). Jene Konſtruktion iſt alſo möglich. Paſſender aber noch und der Redeweiſe Luthers angemeſſener erſcheint es mir, „wie faſt — thut“ als Vorderſatz und „were ich doch — geweſt“ als Nachſatz zu nehmen; „das weys ich aber wol“ wäre dann ein die ganze folgende Periode einleitender Hauptſatz. Dem Sinne nach würde dieſe dritte Deutung mit der zweiten weſentlich übereinkommen. Die beiden letzteren Auffaſſungen ſind in zwei alten lateiniſchen Überſetzungen vertreten. Cochläus, der in ſeinem „Septiceps Lutherus ꝛc.“ (1529) den ganzen Abſchnitt citiert, um ihn den andersartigen Beſtimmungen des ſächſiſchen Schulplanes in den Viſitationsartikeln vom Jahre 1528 gegenüberzuſtellen, giebt unſere Periode ſo wieder: „Hoc autem probe scio, quan-

tumcunque spiritus totum faciat solus, fuissem adhuc omnibus arbustis nimis longinquus, si me non juvissent linguae.“ Bei Obsopöus aber heißt es: „Quamquam et nobis obscurum non est spiritu Dei omnia prorsus fieri, tamen nisi suppetias mihi tulissent linguae . . ., sane priore in salebra misero mihi cum inimicis Euangelij etiamnum haerendum foret.“

Was aber bedeutet jenes „allen Büschen zu fern sein“? Die lateinischen Übersetzungen helfen nicht, denn auch der eben angeführte Satz des Obsopöus giebt bloß eine freie, den Sinn jener Phrase nur ungefähr treffende Umschreibung mit Hilfe eines ganz andersartigen Bildes (auf der früheren Untiefe festsitzen müssen). Der Anhang zu Israels Neudruck versuchte in der ersten Auflage eine Erklärung mit Hinweis auf 2 Mos. 3, 2 f., ebenso Meyer-Prinzhorn; diese thörichte Vermutung ist in der zweiten Auflage dort nicht wiederholt, aber nun überhaupt keine Erklärung versucht worden. Ph. Dietz im Wörterbuch s. v. „Busch“ erläutert: „eine Sache nicht ausführen können“ und führt für diese „bei L. wiederholt begegnende Redensart“ noch eine Belegstelle aus dem andern Teil wider die himmlischen Propheten an: „das meyn armer rottengeyst, wo er hynaus will, allen püschen zu fern ist“. Ähnlich, aber doch etwas anders, Grimms Wörterbuch II Sp. 558: „sich einer Sache nicht nähern können, sie nicht fassen“; außer den beiden erwähnten Stellen aus Luthers Schriften wird hier eine Belegstelle aus Mich. Neanders Schriften angeführt: „daß ich allen Büschen zu fern war, nichts gelernt hatte.“ In der Braunschweiger Ausgabe wird ohne Beachtung des ausgeprägt proverbiellen Charakters jener Redeweise folgende wenig befriedigende Erklärung beigebracht: „Luther vergleicht die Kirchenlehre mit ihrer Begründung auf in der Übersetzung unklare Bibelstellen mit einem verworrenen Buschwerk, in das er erst durch die Kenntnis der biblischen Ursprachen hat hineinsehen können.“ Neubauer a. a. O. S. 20 merkt an: „allen Büschen ferne sein, beliebte Wendung bei L., des Sinnes: einer schwierigen Sache fern bleiben; zum Verständnis des Bildes vgl. Luther (Werke VI, 614, Leipzig): Wir müssen in dieser Welt mit ihnen (d. h. unverständigen Men-

ſchen) hindurchdringen und -reißen, wie durch dicke Dornſträuche und Hecken; ob uns die Dornen hindern, ſo müſſen wir darum nicht dahinten bleiben." Schwerlich iſt dieſe Deutung der ſprichwörtlichen Redensart zutreffend. Auf die richtige Spur dürfte das leiten, was Grimm a. a. O. weiter anführt zur Erläuterung der Wendung „an den Buſch ſchlagen oder klopfen" (= etwas erforſchen, erkundigen); ſo handeln Vogelfänger oder Jäger, welche das Wild aus ſeinem Verſteck aufſcheuchen wollen. Wer nun allen Büſchen zu fern bleibt, dem kann freilich ſein Jagdwerk nicht gelingen, er gewinnt keine Beute, richtet nichts aus, denn das Wild bleibt ruhig in ſeinem Verſteck. Nach Heyne, Deutſches Wörterbuch s. v. „Buſch" Nr. 5 bedeutet dies Wort geradezu „beim Vogelſteller den eigentlichen mit Zweigen und Beeren beſteckten Platz des Vogelherdes". Man darf vielleicht bei unſerer Stelle auch daran erinnern, daß Luther einige Sätze zuvor (E 4^b Z. 8 f.) erwähnt, das Studieren in der Schrift werde einer Jagd verglichen. Auf Grund dieſer Herleitung der Redewendung möchte ich, Grimm und Dietz kombinierend, dies als den abſtrakten Sinn feſtgehalten ſehen: „nichts ausrichten oder erreichen können, kein Gelingen haben (ſeis im Wirken oder Erkennen)".

Ich ſtelle noch einige nötig erſcheinende Erläuterungen zum ſachlichen Verſtändnis einzelner Stellen zuſammen, während die zum allgemeinen Verſtändnis der ganzen Schrift dienenden Erörterungen der hiſtoriſchen Unterſuchung im zweiten Abſchnitt vorbehalten bleiben.

„Labyrinthus und Dormi secure ſind uns nicht bekannt", heißt es in der Braunſchweiger Ausgabe a. a. O. S. 30 Anm. 1 zu Luthers Aufzählung der „tollen vnnützen ſchedlichen Münichebücher, Catholicon, Floriſta, Greciſta, Labyrinthus, Dormi ſecure vnd der gleychen eſels miſt vom Teuffel eyngefurt" (Bl. E 1^b Z. 5 ff.).

Dormi secure bezeichnet ein mittelalterliches lateiniſches Predigtwerk über die Perikopen des Kirchenjahres und der Heiligenfeſte. In der Bibliothek des Evangeliſchen Miniſteriums zu Erfurt fand ich davon drei alte Ausgaben aus den Jahren 1489, 1493,

1521, nämlich: A. „Sermones dormi || ſecure de tempore||“, in Quart, Signatur bis A 6, angebunden die zweite Hälfte „Sermones dormi || ſecure de ſanctis||“, Signatur bis LL 7, gedruckt zu Baſel 1489. — B. „Sermones de ſañ || ctis Dormi ſecure||“, mit Titelbild, in Quart, Signatur bis JJ 7, gedruckt 1493. Angebunden die zu Straßburg 1490 gedruckten „Sermones Michaelis de un || garia predicabiles per totuz || annum licet breues||“. — C. „Sermones Dormi ſecu || re vel Dormi ſine cura || De Tempore || Hyemalis || Pars. 1. || Eſtiualis||“. Mit Titeleinfaſſung, in Quart, Signatur bis ɛ 7. Angebunden als zweite Hälfte „Sermones Dormi ſecure || De Sanctis || Hyemalis || Pars. 1. || Eſtiualis||“. Signatur bis FF 7, gedruckt in Hagenau 1521. — In den Vorreden charakteriſieren ſich dieſe Sermone ſelbſt als „per annum ſatis notabiles et utiles omnibus ſacerdotibus, paſtoribus et capellanis, qui dormi ſecure vel dormi ſine cura ſunt nuncupati, eo quod abſque magno ſtudio faciliter poſſint incorporari et populo predicari.“ — Nach Cruel, Geſch. d. deutſch. Predigt im Mittelalter, S. 478 ff., ſoll der Minorit Johann von Werden in Köln gegen Mitte des 15. Jahrhunderts Verfaſſer dieſes in zahlreichen (25) Auflagen verbreiteten Predigtwerkes geweſen ſein, von Trithemius als declamator sermonum popularium suo tempore celeberrimus gerühmt.

Bekannter iſt der Labyrinthus (oder Laborinthus), ein carmen de miseriis rectorum scholarum mit Erörterungen über Grammatik, Rhetorik und Poetik, wahrſcheinlich von Eberhard von Bethune (in Flandern) um 1220 verfaßt; ein Neudruck bei Polycarp Leyſer, Histor. poetarum et poematum medii aevi, Magdeburg 1721, S. 795 ff. Man vgl. dazu z. B. Raumer, Geſch. d. Pädag. IV³, S. 21; Eckſtein in Schmids Encyklop. IV², S. 236.

Über die andern „tollen Mönchsbücher“, das „Catholicon“ oder „Summa“, ein im Jahre 1286 vom Predigermönch Johannes Januenſis (Giovanni Balbi aus Genua) vollendetes lateiniſches Lexikon; über die „Flores grammaticae“, ein im Jahre 1317 vom Hildesheimer Kanonikus Ludolf von Luchow, der den Beinamen Floriſta trug, verfaßtes lateiniſches Gedicht über

die Syntax (das Werk selbst wurde dann nach dem Beinamen des Verfassers Floriſta benannt); ferner über den „Graecismus“, ein grammatiſch-lexikaliſches Sammelwerk in 2200 Verſen, in einem Kapitel Erklärungen griechiſcher Wörter bietend, aus dem 12. oder 13. Jahrhundert, wohl von verſchiedenen Verfaſſern, gewöhnlich dem erwähnten Eberhard von Bethune, mit dem Beinamen Graecista, zugeſchrieben, daher das Werk ſelbſt Graecista hieß; ſodann über die in anderem Zuſammenhang (Bl. D 3ᵃ Z. 25 f.) von Luther erwähnten berühmten lateiniſchen Grammatiken, die von ihm ſelbſt (vgl. Tiſchreden IV, 707) geſchätzte „Ars grammatica“ und „Ars minor“ des Älius Donatus (um 355 in Rom, Lehrer des Hieronymus), und das um 1200 verfaßte „Doctrinale puerorum“ des Franziskaners Alexander de Villa-Dei (aus Villedieu in der Normandie) finden ſich die nötigen Notizen in den Artikeln „Mittelalterliches Schulweſen“ (von Kämmel) und „Lateiniſcher Unterricht“ (von Eckſtein) in Schmids Encyklop. IV (2. Aufl. 1881), bei Eckſtein, Latein. u. griech. Unterricht mit Vorw. von Schrader, herausg. v. Heyden (1887), S. 54 ff.; beſonders auch bei Fr. Haaſe, De medii aevi studiis philologicis disputatio (Breslau 1856) S. 15 ff. 35 ff.; Bäbler, Beiträge z. einer Geſch. d. lat. Grammatik im Mittelalter (1885); Joh. Müller, Quellenſchr. z. Geſch. des deutſch-ſprachl. Unterrichts bis zur Mitte des 16. Jahrh. (1882), S. 2 ff. 213 ff. 217 ff. 219. 205 f.; zu vergleichen iſt ferner Böckings zweiter Supplementband zu Huttens Werken und Zarnckes Anhang zu ſeiner Ausgabe von Brants „Narrenſchiff“, auch Paulſens günſtigere Beurteilung in „Geſchichte d. gelehrt. Unterr.“ I², 43 ff. mit Berufung auf die angeführte Abhandlung Fr. Haaſes. Grundlegend für die Geſchichte der mittelalterlichen Grammatik iſt Thurot, Notices et extraits des mss. de la bibl. imp., Paris 1868. Von manchen dieſer mittelalterlichen Lehrbücher ſind in den letzten Jahrzehnten kritiſche Neudrucke erſchienen: ſo von Donats Grammatik in Keils „Grammatici latini“ IV (1864), 353—402 (einen in Florenz im Jahre 1865 für den Schulgebrauch beſorgten Neudruck erwähnt noch Joh. Müller a. a. O. S. 220); von Alexanders „Doctrinale“ in den

„Monum. Germ. Paedag.“, Bd. XII (1893) mit ausführlicher Einleitung Reichlings; vom Grăcismus durch Joh. Wrobel (Breslau 1887), wozu die Bemerkungen Keils in Zarnckes „Litter. Zentralbl.“ 1887 und Reichlings a. a. O. S. LXXX ff. zu vergleichen sind.

Zu beachten ist noch Bl. E 3ª Z. 28 ff., wo es heißt: „das man sich widderumb mit eyttel Catholicon, Floristen, Moderniſten vnd des verdampten Münichen vnd Sophiſten miſts [1]) tragen vnd martern müſſe“. Neben jenen schon erwähnten Büchertiteln „Catholicon“ und „Floriſta“ (beide Namen, jedenfalls der zweite, stehen in Pluralform) werden hier die „Moderniſten“, offenbar als Verfasser „heilloſer Bücher“ genannt. Moderni hießen diejenigen Vertreter der Artiſtenfakultät, welche Occam zur Grundlage in der Logik und Grammatik nahmen, Antiqui dagegen die, welche sich streng an die alte Interpretation des Ariſtoteles nach dem Vorgang von Albertus Magnus, ferner an Thomas von Aquino und Duns Scotus anſchloſſen. Jene nannten sich auch Nominaliſten, dieſe Realiſten; doch hatten dieſe Bezeichnungen damals eine andere Bedeutung, als in den großen ſcholaſtiſchen Syſtemen des Mittelalters. Denn ihr Streit bezog sich weſentlich nur auf die Lehrmittel, durch welche man die ſtudierende Jugend zur Logik und Dialektik anleiten wollte; er wurde aber mit ſolcher Erbitterung geführt, daß an manchen Univerſitäten die Artiſten sich in zwei Fakultäten ſpalteten und auch die Einmiſchung der Obrigkeit nötig wurde. Über Ingolſtadt z. B. vgl. man Prantl, Geſch. d. Univerſ. Ingolſtadt-München (1872) I, 54 ff., ſonſt noch Hartfelder, Phil.

1) „Des — miſts“ iſt wohl Genetiv der Beſchaffenheit, abhängig von dem aus dem Zuſammenhang zu ergänzenden Hauptwort „[ſonſtigen] Büchern“, oder Teilungsgenetiv abhängig von einem „eyttel“ entſprechenden ſubſtantiviſchen Wort, etwa „viel“ (noch viel, ſonſt viel). Vgl. C. Francke, Grundzüge der Schriftſprache Luthers (1880), § 283. 288. Oder ſollte der Genetiv direkt von „ſich tragen und martern“ abhängen? Unter den zahlreichen Thätigkeitswörtern, die bei Luther den Genetiv regieren (vgl. Francke a. a. O., § 289—294) finden ſich doch ähnliche, wie „ekeln“, „Greuel haben“ (§291). Es läge dann eine zweifache Konſtruktion des Verbums vor, einmal mit „mit“, dann mit dem Genetiv.

Melanchthon als Praeceptor Germaniae (MGP. VII, 1889) S. 28. 42 f.; derſelbe, Erziehung und Unterricht im Zeitalter des Humanismus, in K. A. Schmids „Geſch. d. Erziehung II, 2 (1889), S. 80. 142; F. Bahlow, Luthers Stellung z. Philoſ. (Diſſ. 1891), S. 14 f. — Der obige Text iſt von einigen, z. B. in der Braunſchweiger Ausgabe und bei Eckſtein, Latein. u. griech. Unterr., S. 86, vermutungsweiſe in „Floriſten, Modiſten“ abgeändert worden. Das gäbe einen guten Sinn. Modistae hießen die Verfaſſer von Schriften de modis significandi, philoſophiſchen Grammatiken; eine von Duns Scotus verfaßte hatte auch den Titel „grammatica speculativa“; andere Bearbeitungen nennt Haaſe a. a. O., S. 39 f., der S. 38 Floristae und Modistae zuſammen nennt, doch ohne Beziehung auf unſere Stelle. Eckſtein a. a. O. S. 57 ſagt von den Werken der Modiſten: „Derartige Schriften bildeten die Grundlage für die Syntax und galten als flos grammaticae“, im 14. Jahrhundert ſei der Florista hinzugekommen. — Allein es liegt keine Nötigung vor, die urſprüngliche Lesart „Moderniſten“ aufzugeben.

Über die geiſtloſe und mechaniſche Art des grammatiſchen Unterrichts in ſeiner Jugendzeit, wovon die oben angeführten Werke Zarnckes, Bäblers, Joh. Müllers charakteriſtiſche Proben bieten, klagt Luther Bl. D 2ᵇ Z. 30 ff.: in dem Fegefeuer der Schule ſeien die Knaben gemartert „vber den Caſualibus und temporalibus“; er meint offenbar Deklinations- und Konjugationsübungen, die er natürlich nicht an ſich, ſondern wegen der dabei geübten verkehrten Methode verwirft. In demſelben Sinne ſagt er in den „Tiſchreden“ (bei Förſtemann IV, 542): „ſonderlich hat man ſie mit dem Lupo und Caſualibus Temporalibus wol geplaget“; wegen der Zuſammenſtellung mit dem Lupus [1]) ſcheinen jene grammatiſchen Übungen vorwiegend als Strafarbeiten gemeint

1) Siehe auch Tiſchreden 4, 130: „Die Lupi-Zeddel, item die Examina legor, legeris, legere, legitur, cujus partis orationis? das ſind der Kinder carnificinae geweſen“. In den mittelalterlichen Schulen wurde der lupus und asinus den Faulen oder denen, die das Gebot des Lateinſprechens übertraten, angehängt. Vgl. z. B. Koldewey, Braunſchw. Schulordn. M.G.P. I (1886), S. 548 f.

zu ſein. Zum Ausdruck ſei bemerkt, daß „casuales formae nominum“ in des Donatus Ars grammatica und im Kommentar des Servius dazu erwähnt ſind, in Keils Ausgabe a. a. O. S. 377, Z. 23 ff.; 433, Z. 27 ff.; 544, Z. 15 ff. Den Ausdruck temporalia oder temporales formae finde ich weder bei Donat noch bei Alexander in den betreffenden Regiſtern zu den neueſten Ausgaben Keils bzw. Reichlings, auch im Lexikon des Du Cange nicht.

Wenn Luther die Stadt Rom wegen ihres trefflichen Erziehungsweſens lobt (Bl. B 3ª Z. 27 ff.), ſo erinnert er damit an den Stand des römiſchen Unterrichtsweſens, wie es etwa ſeit dem Ende der Republik ſich geſtaltet hatte. Dasſelbe war ihm aus der eigenen Lektüre von Ciceros, Quintilians u. a. Werken und aus den Studien ſeiner humaniſtiſchen Zeitgenoſſen bekannt.

In demſelben Zuſammenhange lobt er es, daß die Knaben neben Lateiniſch und Griechiſch auch „allerley freye künſte, wie man ſie nennet“, gelernt hätten. Er denkt dabei an das aus dem früheſten Mittelalter überlieferte Fachwerk der septem artes liberales [1]), an das er ſelbſt öfter, wenn auch in freier Weiſe, anknüpft. So wird es verſtändlich, wenn er Bl. D 3ª Z. 8 ff. als Unterrichtsgegenſtände nebeneinander nennt die Sprachen und Hiſtorien, „auch ſingen vnd die musica mit der gantzen mathematica“. Luther meint hier die Geſamtheit der mathematiſchen Disziplinen oder das Quadrivium; denn nach der mittelalterlichen Überlieferung galt folgende Teilung: „Mathematica — — dividitur in arithmeticam, musicam, geometriam, astronomiam“ (Citat aus Rhab. Maurus, De cleric. instit. III, 21, nach Caſſiodorus, De art. et discipl., vgl. Specht a. a. O., S. 127; Bäbler a. a. O., S. 30 f.). Übrigens war die Stellung der

1) Zur Geſchichte der Bezeichnung artes liberales vgl. Bäbler a. a. O. S. 29—37; zum Begriff (Kunſt = Wiſſenſchaft) Zarncke, Brants Narrenſchiff, S. 355, und Grimms Wörterbuch s. v. Kunſt; zur Bedeutung der ſieben freien Künſte überhaupt z. B. Specht, Geſch. d. Unterr. in Deutſchland bis zur Mitte des 13. Jahrh. (1885) S. 81 ff., L. v. Stein, Bildungsweſen des Mittelalters (2. Aufl. 1883) S. 416 f., Eckſtein, Latein. u. griech. Unterr. S. 45 ff.

Musik im Quadrivium eine wechselnde, vgl. Günther, Gesch. d. mathem. Unterr. in Deutschland bis 1525, in MGP III (1887), S. 25 ff. In der angezogenen Stelle unterscheidet Luther die Musika als eine theoretische Disziplin vom Singen als einer praktischen Kunst.

Der mittelalterlichen Schultradition entspricht es auch, wenn Luther besonderen Wert auf die „Grammatika" legt als das fundamentum liberalium litterarum [1]). „Die Grammatik, die Königin der Wissenschaften, umfaßte nicht bloß die Unterweisung in den Regeln der Sprache, sondern auch die Lektüre und Exegese jener Autoren, an denen man die Fertigkeit im sprachlichen Ausdruck zu erlernen suchte": das stellt Specht a. a. O. als die im ganzen Mittelalter übliche Bestimmung fest. Und wenn auch Schwankungen in der überlieferten Definition zu beachten sein mögen, namentlich zur Zeit der späteren scholastischen Philosophie, welche Grammatik und Dialektik zu vermischen pflegte, jedenfalls faßt Luther in der Regel und auch in der hier in Betracht kommenden Stelle Bl. E 2^{b} Z. 19 f. „Grammatik" in einem weiteren Sinne, als der heutige Sprachgebrauch; es ist das lexikalische Wissen einbegriffen, ferner überhaupt die praktische Fertigkeit im mündlichen und schriftlichen Ausdruck. Man vergleiche dazu Luthers Erklärung in den „Tischreden" (Förstemann-Bindseil IV, 560): „Die Kunst Grammatica lehret und zeiget an, was die Wörter heißen und bedeuten", auch Melanchthons Definition „Certa loquendi et scribendi ratio" (bei Hartfelder, Phil. Melanchthon, S. 174).

Die angezogene Stelle, in Verbindung mit den vorher erläuterten Ausdrücken, zeigt übrigens deutlich, daß die nach Luthers Auffassung nötigen Unterrichtsgegenstände in dem traditionellen Schema der sieben freien Künste sich nicht unterbringen lassen. Zum mindesten muß die Historie hinzugenommen werden, worüber

---

1) Vgl. auch den Satz im sächs. Schulplan (1528): „Kein größer Schaden allen Künsten mag zugefügt werden, denn wo die Jugend nicht wohl geübt wird in der Grammatica." Dazu Burkhardt, Geschichte d. sächs. Kirchen- u. Schulvisitationen, S. 102.

Luther in unſerer Schrift wiederholt und nachdrücklich ſich äußert (vgl. noch Bl. D 2ᵇ Z. 3 ff.; Bl. E ᵇ Z. 25 ff.); der Erlernung der Sprachen aber, auch des Griechiſchen und Hebräiſchen, iſt eine die andern Disziplinen überragende ſelbſtändige Bedeutung zuerkannt. Daher lautet es hier Bl. E 2ᵇ Z. 19 ff.: „Aus ſolchen [Poeten vnd Oratores] mus man die Grammatica lernen. Darnoch ſollten ſeyn die bücher von den freyen künſten vnd ſonſt von allen andern künſten . . . Mit den fürnemſten aber ſollten ſeyn die Chroniken vnd Hiſtorien ꝛc.“; Bl. D 2ᵇ Z. 3: „die ſprachen vnd andere künſt vnd hiſtorien; Bl. D 3ᵃ Z. 8 ff.: „nicht alleyne die ſprachen vnd hiſtorien —, ſondern auch ſingen vnd die muſica mit der gantzen mathematica.“

Die aber „lateiniſch, kriechiſch vnd ebreyiſch zungen vnd andere freie künſte“ für unnütz halten, werden von Luther geſcholten Bl. B 4ᵃ Z. 23 ff. (vgl. Bl. D 4ᵇ Z. 2 f. und E 3ᵃ Z. 4 ff.): „Ja ich weys leyder wol, das wyr deutſchen müſſen ymer beſtien vnd tolle thier ſeyn vnd bleyben, wie vns denn die vmbligende lender nennen vnd wir auch wol verdienen.“ Luther hat beſonders die Italiener im Sinne, welche die Deutſchen nicht bloß als gute Chriſten, ſondern als wilde Barbaren zu verſpotten pflegten. G. Voigt, Die Wiederbelebung d. klaſſ. Altert., 2. Aufl. Bd. II S. 312 ff., führt ergötzliche Proben ſolches Schimpfens der italieniſchen Humaniſten an, Äußerungen von Petrarca, Bruni, Poggio, Piccolomini, Giantonio Campano; letzterer z. B., im Jahre 1471 päpſtlicher Geſandter zum Regensburger Reichstag, ſagte: „Das ganze Land iſt eine Räuberhöhle. Leben iſt hier gleichbedeutend mit Saufen. Die Barbarei der Geiſter iſt eine ganz unglaubliche. Für die Studien der Humanität fehlt alle Faſſungsgabe. Bei dieſen Barbaren wohnt keine Muſe. Alle Menſchen ſtinken in Deutſchland; mir wird übel, wenn ich Deutſchland nennen höre.“

Schließlich noch ein paar Bemerkungen zu einigen Citaten, die in Luthers Schrift vorkommen.

Bl. C 3ᵃ Z. 14 ff. führt Luther einen Satz aus Auguſtins Schrift De doctrina christiana an: „das eynem Chriſtlichen lerer, der die ſchrifft ſoll auslegen, not ſind vber die Lateiniſche

auch die Kriechiſche vnd Ebreiſche ſprachen". Der betreffende Satz ſteht bei Migne, Patrol. latin. T. II, 11. 14.

Bl. C 2ᵇ Z. 11 ff. ſagt Luther, oft hätten die Väter, z. B. S. Auguſtin im Pſalter und andern Auslegungen gefehlt, auch Hilarius, ja alle, die ohne die Sprachen die h. Schrift auszulegen ſich unterwunden haben. Als Beiſpiel führt er an, daß man aus Pſalm 110, 3 die Gottesſohnſchaft Chriſti habe begründen wollen: „da ſie des grund fureten aus dem 109. Pſalm ‚Tecum principium in die virtutis tue', So doch da ſelbs ynn der Ebreiſchen ſprachen nichts von der Gottheyt geſchriben ſteht". Die angeführten Worte der Vulgata ſind abhängig vom Text der Septuaginta: *μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου.* Die Überſetzer laſen nämlich das erſte Wort des hebräiſchen Grundtextes fälſchlich עִמְּךָ (mit dir) ſtatt עַמְּךָ (dein Volk), aber auch die andern hebräiſchen Wörter verſtanden ſie nicht; denn wörtlich lautet die Überſetzung: „Dein Volk iſt Freiwilligkeit (freudig bereit) am Tage deines Heerzuges." — Schon in ſeiner älteſten Pſalmenauslegung, in den ſogen. Dictata super Psalterium 1513—1516 (Weimarer Ausgabe, Bd. IV, S. 226. 233) und den gleichzeitigen „Adnotationes" (ebenda Bd. IV S. 516 f.) hat Luther die Überſetzung der Vulgata an unſerer Stelle beanſtandet und eine richtigere Deutung nach dem Text des Hieronymianiſchen Psalterium iuxta Hebraeos [1]) (in der von ihm benutzten Pſalmenausgabe des Faber Stapulenſis 1509. 1513) und nach Nic. Lyra vorgetragen. Hier (vgl. a. a. O. S. 233 Z. 6 ff.) führt er auch die Paraphraſe des Auguſtinus an; dies iſt offenbar die Stelle, auf die er oben als auf ein Beiſpiel eines durch Unkenntnis der Urſprachen verſchuldeten falſchen Schriftbeweiſes hindeutet. Die Stelle lautet: „*Tecum principium.* B. Augustinus sic: id est, O Christe, pater tecum est, qui est principium tuum, q. d. erit, ut credaris idem deus cum patre, sicut es in veritate" u. ſ. w. Wo aber dieſe Stelle in Auguſtins Werken ſich findet, habe ich nicht ermitteln können. D. Kawerau weiſt in privater

1) Dasſelbe erwähnt er Bl. C 3ᵃ Z. 1 ff. „Wart nicht S. Hieron. gezwungen den Pſalter von newem zuuerdolmetzen aus dem Hebreiſchen?"

Mitteilung darauf hin, daß das Citat zwar nicht im Wortlaut, aber sachlich in Augustins „Enarrationes in Psalmos“ zu Ps. 109, 3 (Benediktiner-Ausg. Bd. IV, Antwerpen 1700, S. 928 f.) stehe, wo principium auch von Gott-Vater erklärt sei.

Luthers Bemängelung der Schriftauslegung der Kirchenväter trifft bekanntlich nicht selten auch auf seine eigene zu, sofern er selbst eben von dem unvollkommenen Zustand der Sprach- und Geschichtswissenschaft seiner Zeit abhängig war. Bei allem Tiefsinn seiner Exegese verfehlt er doch oft den grammatisch-historischen Sinn der Schriftworte, um den er sich grundsätzlich bemüht. Ein Beispiel bietet in unserer Schrift Luthers Auslegung von Apg. 2, 4 ff. auf Bl. C 1ª Z. 3 ff., vgl. C 2ª Z. 19 ff., C 2ᵇ Z. 3 ff. Luther identifiziert hier nicht bloß das Sprachwunder des Pfingsttages, das er als Reden in fremden Sprachen und zwar als dauernde Begabung auffaßt, mit der Geistesgabe des Zungenredens, über die uns der Apostel Paulus im ersten Korintherbrief unterrichtet, sondern stellt auch jenes wunderbare, nicht gelernte Können und Wissen auf eine Stufe mit der gelehrten und erlernten Kenntnis der biblischen Grundsprachen, die durch Gottes Fügung damals neu erweckt worden war: Gott habe den Aposteln die Zungen (Sprachen) gegeben, um das Evangelium in alle Welt kommen zu lassen; so habe er auch jetzt gethan, um des Evangeliums willen habe er die Sprachen hervorkommen lassen; bald nach der Apostel Zeit habe Evangelium und Glaube abgenommen, weil die Sprachen aufhörten; die jetzt hervorgekommenen Sprachen aber bringen das klare Evangelium wieder; der heilige Geist habe die Sprachen so nütz und not geachtet in der Christenheit, daß er sie oftmals vom Himmel mit sich brachte, er habe sie jetzt wieder auf Erden erweckt u. s. w. Derselben Auslegung folgt übrigens auch Melanchthon in seinem Vorwort (C. R. I, 666), wo er sagt: „quae (religio) cum literis mandata sit, nonnullam discendarum literarum curam requirit. Linguis loqui et Paulus iussit“ (1 Kor. 14, 39). Ähnlich in seiner Declam. de encomio eloquentiae (C. R. XI, Sp. 65): „Vocat huc etiam Paulus, cum in Corinthiis linguarum studium probat.“ Auf die übrigen Fälle unrichtiger oder ungeschichtlicher Exegese

Luthers in unserer Schrift kann hier nicht weiter eingegangen werden. Ein anderes charakteristisches Beispiel ist bereits oben S. 689 f. in anderem Zusammenhang besprochen worden.

II. Die historischen Anlässe und Voraussetzungen.

Das oft wiederholte Urteil des Dr. Heiland in Schmids Encyklopädie Art. „Luther", welcher Luthers Schrift den „eigentlichen Stiftungsbrief den Gymnasien" genannt hat, ist jedenfalls nicht an der geschichtlichen Voraussetzungen und Anlässen derselben orientiert, und ungeeignet, ihre eigentümliche Bedeutung erkennen zu lassen. Was an diesem Urteil dennoch Richtiges ist, wird sich aus der folgenden Untersuchung ergeben.

Ganz entgegengesetzt ist die Auffassung Paulsens in seiner Geschichte des gelehrt. Unterr. Bd. I² (1896) S. 197: „Man hat die Schrift den ‚Stiftungsbrief der deutschen Gelehrtenschulen' genannt; sie selbst stellt sich dar als ein Weckruf oder vielmehr als ein Notschrei, der durch die Thatsache des plötzlichen und allgemeinen Niedergangs des Unterrichtswesens seit dem Anfang der Kirchenrevolution ausgepreßt wird"; in der ersten Auflage S. 145 noch schärfer: „Es ist ein Notschrei, den die Thatsache auspreßte, daß das gelehrte Unterrichtswesen unter dem Einfluß der Reformation überall zerfiel." Dabei möchte Paulsen in Luthers eifriger Verteidigung der Sprachwissenschaft teils eine Inkonsequenz teils einen Notbehelf sehen: konsequent und mit dem Zeugnis Christi und der Apostel (Matth. 11; 1 Kor. 1) übereinstimmend hätten Carlstadt und andere evangelische Prediger jeden gelehrten Unterricht verworfen (2. Aufl. S. 185); und „wer so sehr wie Luther betont, daß nicht menschlicher Wille, Kunst und Gelehrsamkeit, sondern allein der Geist den Glauben wirkt, hätte vielleicht Ursache gehabt, vorsichtiger in Behauptungen über die Mittel dieser Wirkungen zu sein" (ebenda S. 199). Allerdings hätte das Evangelium in dem neuen Kirchenwesen des 16. Jahrhunderts der Wissenschaft und besonders der Sprachen nicht entbehren können; denn die Reformation berief sich gegenüber dem alten Kirchenwesen allein auf das Wort Gottes, d. h. auf das richtig verstandene Wort Gottes, dafür aber wiederum auf die

Sprachen, d. h. auf die jetzt ermöglichte grammatisch-philologische Interpretation des Urtextes. „Damit kam die letzte Entscheidung in Sachen der Lehre an die Sprachwissenschaften. Nicht umsonst pflegt Luther mit einem Buch in der Hand abgebildet zu werden; das Symbol zeigt, daß im Protestantismus nicht wie im Papsttum die Autorität einer Person oder einer Versammlung, sondern die Wissenschaft die entscheidende Stimme hat“ [1]) (S. 199).

---

1) In der 1. Auflage (S. 147) lautet der Schluß: „Luther wird nicht umsonst mit einem Buch in der Hand dargestellt; es zeigt an, daß die neue Kirche auf die Autorität der Gelehrsamkeit gegründet ist, während die alte Kirche auf die lebendige Autorität der im Konzil geeinten und vom Geist geleiteten Hirten der Herde Christi sich stützte.“ Nun dieses Urteil, auch in der gemäßigten Fassung der 2. Auflage, ist nicht vom Geist des Verständnisses geleitet. Das Bibelbuch, mit dem Luther abgebildet zu werden pflegt, soll vielmehr bedeuten, daß im Protestantismus Gottes Wort und keinerlei menschliche Autorität — weder der Wissenschaft noch kirchlicher Amtspersonen — die entscheidende Stimme hat. Daß in der evangelischen Kirche die letzte Entscheidung in Sachen der Lehre an die Sprachwissenschaft, die Philologie komme — „welche Philologie freilich thatsächlich in willkürlicher Interpretation nach vorher feststehenden Theologumenen bestand“, fügte die 1. Auflage bei —, diese Behauptung hätte ein gewissenhafter Historiker nicht aussprechen sollen. Die Reformatoren selbst schon sind solcher Mißdeutung öfter entgegengetreten; ich erinnere z. B. an die charakteristischen Sätze Melanchthons in seiner Rede de encomio eloquentiae vom Jahre 1523 (Corp. Ref. XI, Sp. 64): Et ut paucis exponam, quid iudicem ad sacrarum literarum tractationem conferre linguarum scientiam, non sum in eo errore, ut humani ingenii industria sacra penetrari statuam. Sunt in sacris, quae nisi monstrante Deo nemo unquam cernat; nec innotescit nobis Christus, nisi doceat spiritus sanctus u. s. w. Man beachte auch die oben S. 703 besprochenen Sätze Luthers aus unserer Schrift. Paulsen, der Köstlins M. Luther kennt und in diesem Zusammenhange auch Bd. II, 434 citiert, hätte dort z. B. in Bd. I S. 673 f. oder in Köstlin, Luthers Theologie Bd. II S. 252 ff. genügende Andeutungen über die Beschaffenheit jenes prinzipiellen Gegensatzes der Konfessionen gefunden: nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube hat im Protestantismus entscheidende Geltung, näher der Glaube an die in der h. Schrift niedergelegte Wahrheit, wie er in jedem einzelnen selbständig durch den göttlichen Geist gewirkt wird und unabhängig von kirchlicher Bevormundung auf Grund der h. Schrift selbständig urteilen kann. Freilich ist mit Köstlin hinzuzufügen: „Zu einer recht eingehenden Erläuterung der letzten Gründe für die eine und andere Überzeugung kam man auf keiner der beiden Seiten.“ Es ist hier nicht der Ort, auf diese prinzipiellen Fragen,

Sachlich stimmt Paulsen hier vielfach überein mit Janssen, Gesch. des deutschen Volkes Bd. VII, S. 11 ff. (vgl. II, 293 ff.; IV, 86 ff.) und Döllinger, Die Reformation, Bd. I S. 408 ff. 434 ff. 441 ff., um von anderen [1]) zu schweigen. Die eigentlichen intellektuellen Urheber aber dieser Geschichtsauffassung finden sich schon im 16. Jahrhundert: Erasmus mit seinem oft variierten Ausspruch „ubicunque regnat Lutheranismus, ibi literarum est interitus“ (opp. ed. Lugd. Bat. 1703 sqq.,

---

die das Wesen und Recht der protestantischen theologischen Wissenschaft betreffen, näher einzugehen. — Paulsen, der überzeugter Protestant sein will und sich für berufen hält, die protestantische Geschichtsschreibung davor zu warnen, an derselben engherzigen Abstempelung aller geschichtlichen Dinge mit der Parteischablone festzuhalten, wie sie bei ultramontanen Schriftstellern nur allzu üblich sei (vgl. Vorwort zur 2. Auflage), ist doch unverkennbar mit seiner Beurteilung der lutherschen Reformation mehrfach in das Fahrwasser Janssenscher Geschichtsauffassung geraten. Interessant und lehrreich ist in dieser Hinsicht z. B. sein Protest gegen die Verherrlichung Huttens (2. Aufl. S. 89), gegen eine voreilige Verurteilung der mittelalterlichen Schulphilosophie (S. 36 ff.), des mittelalterlichen Latein (S. 40 ff.), der mittelalterlichen Lehrbücher (S. 43 ff.), gegen ein pharisäisches Aburteilen über die Unsittlichkeit des früheren Klerus (S. 86 ff.), gegen die Verherrlichung der Humanisten, die vielmehr mit den Sophisten zu vergleichen seien (S. 69 ff.). Er möchte es für möglich halten, daß unser deutsches Volk auch ohne den Umweg über Reformation und Gegenreformation, über Landeskirchen und dreißigjährigen Krieg, auf dem Weg, den Erasmus gehen wollte, direkt zum Zeitalter Kants und Goethes hätte gelangen können (S. 183). Daneben finden sich treffende Urteile im einzelnen, namentlich über das Verhältnis von Humanismus und Reformation (S. 52. 184). Aber im großen und ganzen zeigt sich der geistvolle Verfasser als unfähig, die Persönlichkeit und das Lebenswerk Luthers voll zu würdigen, die Notwendigkeit und den Wert der Kirchenreformation genügend zu erkennen. Das zeigt sich auch in der unzureichenden Berichterstattung über die das Schulwesen betreffenden Schriften Luthers, denen er in der 1. Auflage nur drei, in der zweiten Auflage freilich acht Seiten gewidmet hat, ohne aber ihre Bedeutung klar zu machen. Zur 1. Auflage des Paulsenschen Werkes verweise ich auf die gedankenreiche Rezension von W. Schrader in Conrads Jahrb. f. nationalökonom. Statist. N. F. (1885) S. 326 ff.

1) Die mir erst nachträglich bekannt gewordene Leipziger Universitätsschrift von D. R. Hofmann, Rechtfert. d. Schule der Reformation gegen ungerechtfertigte Angriffe (1889), richtet sich besonders gegen A. Stöckl, Lehrb. d. Gesch. d. Pädagog. 1876, S. 204—230; ferner gegen Janssen a. a. O. und Lorenz, Volkserziehung u. Volksunterricht im spät. Mittelalter (1887).

T. III, 1139) und seiner argwöhnischen Deutung der Verteidigung der Sprachwissenschaft durch Luther „scripsit in gratiam Melanthonis“ (Corp. Ref. I, p. 692), besonders aber Cochläus, der in seinen Acta et scripta M. Lutheri (1549) p. 101 die Entstehungsgeschichte unseres Büchleins so darstellt: weil alle Schulen, universale und partikulare, durch Luthers Evangelium in Deutschland zerfielen, so seien deshalb die Lutheraner in üblen Ruf gekommen; hätten doch einige derselben sogar die unsinnige Behauptung aufgestellt, man solle nur die hebräische und deutsche Sprache gebrauchen, unter Verwerfung der griechischen und lateinischen; andere hätten überhaupt die Sprachen verachtet mit Berufung auf den heiligen Geist, den sie inne hätten; deshalb habe Luther, um den Haß von sich und den Seinen auf die Universitäten und die Mönche abzuwälzen, sein Büchlein an die Ratsherren verfaßt. — Es gilt, das Recht und Unrecht einer solchen Geschichtsbetrachtung abzuwägen.

Zunächst ist festzustellen, daß Luther selbst hier (Bl. A 2^b Z. 15 ff.) klar und unbefangen zugesteht, was an jenen Klagen und Beschuldigungen berechtigt ist. Er bestätigt die Thatsache, daß „man allenthalben die Schulen zergehen läßt, die hohen Schulen [Hochschulen] werden schwach, Klöster [und Klosterschulen] nehmen ab“; ja noch mehr, er sagt, daß das Evangelium selbst mit veranlassende Ursache sei: „und will solchs Gras dürre werden, und die Blume fällt dahin, wie Jesaias sagt, weil der Geist Gottes durch sein Wort drein webet und scheinet so heiß drauf durch das Evangelion. Denn nun durch Gottes Wort kund wird, wie solch Wesen unchristlich und nur auf den Bauch gerichtet sei.“ Also jenes Schulwesen sei in Verfall gekommen, weil der Pfaffen- und Mönchsstand, auf den dasselbe vorbereitete, durch das Evangelium als unchristlich erkannt und der Verachtung verfallen sei. Als eine weitere, aber unwillkommene thatsächliche Folge der neuen evangelischen Erkenntnis führt Luther dann an, daß der fleischliche Haufe des Volkes, weil die Aussicht auf fette Pfründen und bequeme Versorgung in Klöstern und Stiften hinfällig geworden, nun überhaupt die Kinder nicht mehr lernen noch studieren, sondern sofort ein nährendes Handwerk erlernen lasse. Diese letztere

Folge beurteilt Luther ausführlich als heimliche, tückische Anfechtung des Teufels, der man mit aller Macht widerstehen müsse; er selbst weiß sich unschuldig daran.

Die Thatsache des damaligen Studienverfalls dürfen wir so wenig wegleugnen, als dies Luther und seine Freunde je gethan haben. Der Niedergang des unter ganz anderen Umständen und mit andersartiger Tendenz, zur Vorbereitung auf den Mönchs- und Pfaffenstand entwickelten und im Dienst der hierarchischen Kirche stehenden Schulwesens wurde unter dem Einfluß der Reformation eine geschichtliche Notwendigkeit. Die mit der Reformation verbundenen Erschütterungen des geistigen, kirchlichen, rechtlichen, gesellschaftlichen Lebens mußten naturgemäß auch das gesamte Schulwesen mitbetreffen, zumal als durch den Zerfall zahlreicher Klöster, Stifte, Pfründen, durch das Wegfallen vieler Zinsen, Gefälle u. s. w. die äußeren ökonomischen Grundlagen vieler Schulen zerstört wurden.

Auf den letzteren wichtigen Umstand geht Luther in der vorliegenden Schrift nur beiläufig ein (Bl. A 4ᵃ f.), indem er über den Geiz der Bürger klagt, die früher willig so viel Geld und Gut für Messen, Klöster, Ablaß u. dgl. sich hätten rauben lassen, nun aber, durch das Evangelium davon befreit, gar wenig geneigt sind, auch nur einen Teil jener früheren Opfer für die Schule zu geben. Solche Klagen aus Luthers Mund mehren sich bald, noch im selben Jahr kommen sie in dem öffentlichen Sendschreiben an die Rigaer zum lebhaften Ausdruck. Gleichzeitig machte er bei dem ersten praktischen Reformversuch behufs ökonomischer rechtlicher Fundamentierung der Schule und Kirche in Leisnig trübe Erfahrungen; er erkannte da, wie schwierig die Durchführung seiner Vorschläge sei, die Bettelklöster in gute Schulen zu verwandeln (so hatte er im Vorwort zur Leisniger Kastenordnung 1523 und schon beiläufig in der Schrift „An den Adel“ 1520 sich geäußert, vgl. Weim. Ausg., Bd. XII S. 1 ff. 6. 15; Bd. VI S. 439 f.); aber die Schwierigkeiten, die ihm in Leisnig gerade seitens des Stadtrats bereitet wurden, lähmten doch seinen Eifer nicht, eben an die Ratsherren aller Städte Deutschlands wendet er sich jetzt, als welche „auch Raum und Fug dazu haben besser denn Fürsten und Herren“.

Nun bedauert Luther den Verfall der Schulanstalten insofern nicht, als unchristliche Schulen eingingen; ehe er wollte, daß diese so blieben wie bisher, wünschte er lieber, daß kein Knabe etwas lernte; jene alten Eselsställe und Teufelsschulen müßten in den Abgrund versinken oder — und das ist sein eigentlicher Wunsch — in christliche Schulen verwandelt werden. Teufelsnester, Kinderfresser und -Verderber sind ihm Klöster und Stifte, denen das Wehe Christi Matth. 18, 6 f. gelte; in Hochschulen und Klöstern habe man das Evangelium verlernt und nichts gelernt, als Esel, Klötze und Blöcke werden; wer zwanzig Jahre oder mehr so viel schlechtes Latein gelernt, um Pfaff zu werden, habe doch weder Latein noch Deutsch recht reden oder schreiben können und beinahe die natürliche Vernunft verloren; alle deutsche Bischöfe, Pfaffen, Mönche zusammen besäßen nicht so viel tüchtige Bildung, als ein einziger alter römischer Kriegsknecht; die Lehrer hätten selbst nichts gekonnt noch die rechten Lehrmittel gehabt; statt der Bibel und guter Bücher habe man den Aristoteles und unzählige tolle Mönchs- und Sophistenbücher gebraucht; viele Doktores, Magistri, Pfaffen, Mönche seien große, grobe, fette Esel mit roten und braunen Baretten geschmückt, wie die Sau mit güldener Kette; das junge Volk sei in den Schulen wie in der Hölle und im Fegefeuer gehalten gewesen, mit grammatischem Formelkram gepeinigt und brutal gezüchtigt worden, ohne doch etwas zu lernen u. s. f.

Aber Luther unterscheidet, anders als die Schwärmer, scharf und klar zwischen dem alten verderblichen, unchristlichen Schulwesen, dessen Verfall ihm eine erfreuliche Wirkung des Evangeliums ist, und den neuen, guten, unter dem Einfluß der wiedererblühten Sprachwissenschaften aufgekommenen Schulen, die er um des Evangeliums willen für nützlich und nötig hält, für deren Gründung und Erhaltung er hier mit aller Macht eintritt, deren damals beginnenden Rückgang er aber doch beklagt. Seine ganze Schrift ist ein begeisterter Lobpreis der Sprachwissenschaft, des verbesserten Lehrbetriebs, der neuen, edlen Geistesbildung überhaupt; so dankt er Gottes Gnade, die Deutschland jetzt so gnädig heimgesucht und rechte güldene Jahre beschert habe, denn man habe nun reichlich die feinsten, gelehrtesten Männer mit Sprachen und

aller Kunst wohlgeziert, die durch rechtes Lehren des jungen Volkes reichen Nutzen schaffen könnten, dazu auch gute Lehrbücher in Fülle, so daß jetzt ein Knabe nach dreijährigem Unterricht mehr könne, als bisher alle Hoch- und Klosterschulen gekonnt haben; jetzt lernten die Kinder spielend die Sprachen, andere Künste und Historien, während sie früher nichts Rechtes gelernt hätten; es gelte nur, dieses reiche und gnädige Anklopfen und Erbieten Gottes nicht in den Wind zu schlagen, das Sammeln und Ernten nicht zu versäumen, und vor allem das edle Kleinod der Sprachen zu bewahren.

Luther beklagt es aber lebhaft, daß die neuen trefflichen Lehrer und Lehrmittel, die vorhanden waren, nicht so benutzt würden, als es hätte sein sollen; daß an Stelle des alten zerfallenen das neue bessere Schulwesen nicht voll erblühen wollte. Durchgehends schilt und bekämpft er hier den Stumpfsinn, die Interesselosigkeit und Trägheit teils bei dem fleischlichen Haufen, der nur den Leib, nicht aber die Seele der Kinder versorgen will, teils bei Fürsten und Herren, die mit zu viel Geschäften des Kellers, der Küche und der Kammer beladen sind, teils bei der Obrigkeit, die zwar für das materielle Wohl der Stadt viel thut, aber die Sorge für Erziehung und Geistesbildung der edlen Jugend hintansetzt, teils bei den Bürgern, die nichts für die Schulen opfern mögen und nicht einsehen, daß es hundertmal wichtiger sei, etwas für die Schulen zu geben als zur Türkensteuer. Mit besonderer Erregung wendet er sich ferner wider diejenigen, die sich des Geistes rühmen oder sonst mit Berufung auf das Evangelium die Sprachstudien und alle Gelehrsamkeit für unnötig erklärt hatten. (Darüber unten Näheres.) Kurz, Luther bestätigt so selbst die ihm unwillkommene Thatsache, daß die humanistische Bildung gerade damals im Rückgang begriffen war, und er deutet zugleich die Gründe dafür an. Keinesfalls will er es gelten lassen, daß das Evangelium schuld sei. Mit voller Bestimmtheit erkennt und erklärt er, daß dies Evangelium, welches für jenen alten scholastischen Lehrbetrieb von tödlicher Wirkung war, mit der erneuerten Sprachwissenschaft vielmehr in Wahlverwandtschaft stehe.

Und doch behaupten jene traditionellen Anklagen seit Erasmus

immer wieder, die Wirkungen des Luthertums auf das Studienwesen seien zerstörender Natur gewesen. Ist nicht doch etwas Wahres daran? Sind nicht die von Döllinger, Janssen und namentlich auch Paulsen (Bd. I², S. 184 ff. 190 ff.) zusammengestellten Thatsachen zwingende Beweise dafür, daß Luthers Reformation den Untergang des goldenen Zeitalters der schönen Wissenschaften verschuldet habe? Eben noch, um 1520, hatte der Humanismus seinen Siegeslauf vollendet und fast an allen deutschen Universitäten Studienreformen veranlaßt: die alten scholastischen Kommentare zu Aristoteles waren abgeschafft, die neuen guten Übersetzungen in Gebrauch genommen; daneben waren Lekturen für die neuen Disziplinen der Poesie und Eloquenz, für die griechische und teilweis auch für die hebräische Sprache eingeführt. Und nun seit 1522 und 1523 ein plötzliches Verfallen der guten Wissenschaften, eine rapide Entvölkerung der meisten hohen und vieler niederer Schulen! Typisch waren die Verhältnisse in Erfurt: die Frequenz der Hochschule, die im Studienjahr 1520—1521 noch 311 betrug, sank in den folgenden sechs Jahren auf 120, 72, 34, 24, 21, 14. In Wittenberg war 1521 die Knabenschule eingegangen, der Zustand der Universität war wenig befriedigend; im Herbst 1524 spricht man davon, daß Melanchthon fortgehen werde, und Luther fragt erregt am 1. November 1524 bei Spalatin an, ob denn der Kurfürst die Universität verfallen lassen wolle. Ein schnelles Sinken der Frequenz während des dritten Jahrzehnts wird auch gemeldet von Leipzig, Frankfurt a./O., Rostock, Greifswald, Köln, Wien, Heidelberg, Basel. Und dabei hört man wiederholt solche Anschuldigungen, aus Rostock vom Jahre 1530: die Martinianische Faktion sei schuld, aus Köln 1534: Ursache des Unterganges sei der Lutheranismus, aus Wien schon vom Jahre 1522: die Lutherische Sekte mahne von den Studien und von der Erwerbung der akademischen Grade ab u. s. f.

Wir wollen gern zugestehen, daß die populärwissenschaftliche protestantische Darstellung, welche vor Luther nur Verfall, nach Luthers Auftreten nur Aufblühen sehen möchte, einseitig und unrichtig ist, obwohl die quellenmäßigen Zeugnisse für den ungünstigen Zustand des vorreformatorischen Schulwesens aus Thomas Plat-

ters Autobiographie, aus den Jugenderinnerungen eines Mattheſius, Myconius, Erasmus Alberus u. a. dauernd ihr Gewicht behalten. Aber die unbefangene Anerkennung der Thatſache, daß im Beginn der Reformation die guten Studien und Wiſſenſchaften vielfach in Verfall gerieten, benötigt durchaus noch nicht die Zuſtimmung zu jenem Urteil oder Vorurteil, daß Luthers Reformation die direkte und weſentliche Veranlaſſung des Verfalls geweſen ſei. Wenigſtens in dem Sinne, wie ein Erasmus und die Erasmianer das oft behauptet haben, iſt es unrichtig.

Dieſelben verſtehen vor allen Dingen nicht den ungeheuren indirekten Wert und die Bedeutung, welche einem Luther und ſeinen reformatoriſchen Grundideeen in der Geſchichte der Bildung und Wiſſenſchaft überhaupt zukommt: jene heilſame Befreiung des Geiſtes durch Reinigung der ſittlichen Geſinnungen [1]), wie ſie die Reformation geleiſtet hat. Ferner verkennen jene mißgünſtigen Beurteiler, daß die Gründe des Verfalls hauptſächlich teils in den Schwächen der humaniſtiſchen Bildung ſelbſt, teils in der Reaktion der aufſtrebenden, auf das Nützliche und Praktiſche gerichteten Laienkultur gegen jene, teils vor allem in der prinzipiell bildungsfeindlichen ſchwarmgeiſtigen Richtung eines Münzer, Carlſtadt und ihrer Geſinnungsgenoſſen, auch der von ihnen beeinflußten afterevangeliſchen Prädikanten zu ſuchen ſind. Daß außerdem die im Gefolge der kirchlichen Reformation eintretenden Erſchütterungen der rechtlichen und ökonomiſchen Verhältniſſe den Schulbetrieb überhaupt, den veralteten wie den verbeſſerten, vielfach ſtören mußten, iſt oben bereits angedeutet, und zwar als etwas, was Luther ſelbſt zugeſtanden und beklagt hat.

---

1) Vgl. A. Harnack, M. Luther in ſeiner Bedeutung für die Geſchichte der Wiſſenſchaft und der Bildung (1883), S. 24 f.: „Luther hat nicht nur angefangen, die Erkenntnis der Wahrheit vom Machtſpruch der Überlieferung zu befreien und damit eine reine Betrachtung der Geſchichte zu ermöglichen, ſondern er hat die Freiheit und Verantwortlichkeit des Arbeitenden verkündet. Er hat die Arbeitsgebiete getrennt und ſie eben dadurch einzeln in ein helles Licht treten laſſen. Er hat ferner das ſelbſtändige Recht jeder Berufsarbeit, und ſo auch der wiſſenſchaftlichen geltend gemacht. Aber über das alles: er hat dem wiſſenſchaftlichen Arbeiter eine Gewißheit ſeines gottgeſchenkten, perſönlichen Wertes und damit einen unverwüſtlichen Idealismus eingehaucht ꝛc.“

Es mag auch sein, daß durch die große geistige Krisis der Reformation manches Wertvolle der neuen humanistischen Bildung verschlungen ist, was der Erhaltung wert gewesen wäre, so daß wir die fortdauernden Klagen nicht bloß eines Eobanus Hessus, Camerarius, sondern auch Melanchthons über den unwiederbringlichen Untergang des goldenen Zeitalters der Wissenschaft nachempfinden können; aber jener Vorwurf des Erasmus u. a., als sei die Reformation Luthers im Prinzip bildungsfeindlich und recht eigentlich schuld am Niedergang der Bildung und Wissenschaft, ist thatsächlich ungerecht und nur im Munde derer verständlich, welche in dem neu entdeckten Evangelium keine absolut wertvolle Größe, in der Erneuerung des sittlich-religiösen Lebens durch die Reformation keinen Fortschritt anerkennen wollen. Hartfelder hat in der Schlußbetrachtung seines „Melanchthon als Praeceptor Germaniae" mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß der italienische Humanismus, der keinen Luther zu fürchten hatte, etwa gleichzeitig mit dem deutschen seine führende Stellung verloren hat, daß also wohl der deutsche Humanismus auch ohne die Dazwischenkunft der Kirchenreformation sich bald ausgelebt haben würde, ferner daß die Klagen eines Melanchthon u. a. über die Teilnahmlosigkeit der Jugend an dem Studium der alten Klassiker, weil sie schnell zum eigentlichen Berufsstudium kommen wollte, ganz ebenso schon lange vor Beginn der Reformation durch andere humanistische Lehrer (Glareanus, Rud. Agricola, Wimpfeling u. a.) ausgesprochen worden sind.

Zweifellos war die geringe Lebensfähigkeit des Humanismus auch in ihm selbst begründet, nämlich in der Einseitigkeit seiner intellektualistischen, ästhetischen Weltanschauung, in der aristokratischen Absonderung von dem Sinnen und Denken der großen Masse des deutschen Volkes, in der Unfähigkeit, durch die Ideale der Antike den Volksgeist sittlich zu erfassen und zu erneuern. Es war daher ein gesunder geschichtlicher Fortschritt über Erasmus hinaus zu Luther. Die von dem Reformator ausgehende geistige Bewegung ergriff das ganze Volk, nicht bloß die Kreise der Gebildeten, und rückte die tiefsten sittlich-religiösen Lebensfragen in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Die theologischen Fragen, von den Ge-

bildeten bisher mit Gleichgültigkeit oder Spott behandelt, wurden jetzt allgemein von hoch und niedrig aufs lebhafteste diskutiert; und so wurden freilich die schönen Wissenschaften von ihrem Herrscherthron verdrängt. Aber die Führer der evangelischen Bewegung wiesen doch mit klarem Blick den klassischen Studien den ihnen gebührenden Platz als dauernd wertvolles Ferment der deutschchristlichen Bildung zu; im Bunde mit dem Evangelium und im Dienst desselben sollten diese Studien noch weit mehr als in ihrer bisherigen vornehmen Absonderung den Geist des deutschen Volkes bilden; für ein derartiges Schulwesen wirkten eben Luther und seine Genossen, so viel sie es vermochten.

Kurz, die eigentlichen bildungsfeindlichen Mächte sind anderswo zu suchen.

Luther selbst deutet, wie wir hörten (S. 696 f. 718. 721), hin auf jenen „fleischlichen" Sinn der Eltern, welche die Kinder nicht studieren, sondern lieber Handwerker oder Kaufleute werden ließen. Ausführlich kommt er darauf zu sprechen in seiner Predigt vom Jahre 1530, daß man Kinder zur Schulen halten solle (vgl. oben S. 697); gleich in der Vorrede an Lazarus Spengler nennt er den Kaufshandel als eine Haupturſache, die Kinder von der Schule zum Dienst des Mammons zu kehren; ein Knecht des Götzen Mammon ist ihm derjenige, „der seinen son von der schule zeucht vnd für gibt: Wenn mein son rechen vnd lesen kan, so kan er gnug, Man hat nu deudsche bücher"; aber eine Stadt müsse mehr Menschen denn Kaufleute haben, auch andre Leute, die mehr können, als rechnen und deutsche Bücher lesen. Schon das Visitationsbüchlein v. J. 1528 sagt: „es vermeinen etliche, es sey gnug zu einem Prediger, das er Deutsch lesen künde. Solchs aber ist ein schedlicher wahn". Das Volk sah eben in den Gelehrten die Verkehrten. Die Vorliebe für den Handwerkerstand wird in den zeitgenössischen Quellen wiederholt als Grund der Studienverachtung angeführt, man lese z. B. die Belege bei Janssen VII, S. 15 ff. und Burkhardt a. a. O., S. 79 f. 198. Hierbei wirkte öfter mit einem materiellen, auf den bloßen praktischen Nutzen gerichteten Sinn ein Zug schwärmerisch-pietistischer Verachtung der Gelehrsamkeit zusammen, wie wir z. B. aus Fröschels Bericht über Carl-

stadts Treiben wissen (s. u.); 1521—1522 zogen viele Studenten aus Wittenberg fort; „sie wollten Handwerk lernen, man dörft nicht mehr studieren", sagten sie.

Wir erinnern uns daran, daß seit dem 13. und 14. Jahrhundert im Zusammenhang mit der aufblühenden städtischen Kultur vielfach besonders in den großen Städten Niederdeutschlands neben den klerikalen Schulen und meist im Kampf mit der rechtlich und finanziell interessierten Geistlichkeit so genannte „kleine Schulen", „Schreiberschulen", „Beischulen" entstanden waren, welche sich auf den für den bürgerlichen Beruf nötigen Elementarunterricht beschränkten. Man vergleiche hierzu besonders die Ausführungen bei Joh. Müller, Quellenschriften ꝛc., S. 315 ff. Es ist verständlich, daß ein nüchterner, praktischer Erwerbssinn der Bürger den Bestrebungen der neuen Poeten gleichgültig gegenüberstand. Aber sehr bezeichnend ist es für Luthers Stellung, daß er nicht etwa an jene deutschen Elementarschulen, in denen wir doch Ansätze einer Volksschule erkennen dürfen, ohne weiteres anknüpfte, sondern diesen Bestrebungen gegenüber, deren Berechtigung in gewissen Grenzen er nicht verkannte, die Notwendigkeit der gelehrten Bildung nachdrücklich behauptete und verteidigte.

Eine Hauptursache für den in den Jahren 1521 und 1522 beginnenden Verfall der humanistischen Studien müssen wir in der gleichzeitigen Ausbreitung schwarmgeistiger Ideen erblicken, deren Ursprung nicht in der Reformation, sondern im Mittelalter zu suchen ist. Diese Erkenntnis ist besonders geeignet, jene bis in die Gegenwart nachwirkende Geschichtsauffassung des Erasmus und Cochläus zu entkräften. Wir wollen etwas näher darauf eingehen.

Melanchthon sagt in seinem Vorwort an die Studierenden (C. R. I, 666): aus Luthers gewichtiger Empfehlung sollten sie die klassischen Studien schätzen und verteidigen lernen einmal im Gegensatz zu denen, welche, den Tieren gleich, gewinnbringende, sinnliche Güter vorziehen, dann aber vor allem im Gegensatz zu solchen, welche aus Aberglauben die Wissenschaft verlassen und ihre Frömmigkeit zum Deckmantel ihrer Trägheit nehmen; man müßte denen die Zunge abschneiden, welche öffentlich der Jugend von den

Studien abraten u. ſ. w. Melanchthon rekapituliert damit Luthers Ausführungen gegen jene beiden bildungsfeindlichen Geiſtesſtrömungen, und zwar ſo, daß er das eigentümlich Bedeutſame der Schrift Luthers in der Bekämpfung der zweiten zu finden ſcheint.

Etwa ein Viertel ſeiner ganzen Schrift widmet Luther der Beſtreitung derer, welche aus Aberglauben die Sprachſtudien verachten und ſolche Einwände erheben: „Was iſt uns nütz lateiniſche, griechiſche, hebräiſche Zungen und andre freie Künſte? Könnten wir doch wohl deutſch die Bibel und Gottes Wort lernen, die uns genugſam iſt zur Seligkeit!“ oder: „ja, es ſind viel Väter ſelig worden, haben auch gelehrt ohne Sprachen“. Daneben wendet er ſich gegen die, welche „ſich des Geiſts rühmen und die Schrift gering achten“, auch „die Brüder Waldenſer, die die Sprachen nicht nützlich achten“. Alles dies ſind eben Gedanken, die dem Geiſt Luthers durchaus fremd waren.

An die von ihm „Waldenſer“ genannten böhmiſchen Brüder hatte er erſt wenige Monate zuvor im Jahre 1523 am Schluß der Schrift „vom Anbeten des Sakraments“ folgende Mahnungen gerichtet: „daß ihr die Sprachen nicht alſo verachtet, ſondern weil ihr wohl künntet, eure Prediger und geſchickte Knaben allzumal ließet gut Lateiniſch, Griechiſch und Hebräiſch lernen. Ich weiß auch fürwahr, daß, wer die Schrift predigen ſoll und auslegen und hat nicht Hülfe aus lateiniſcher, griechiſcher und ebräiſcher Sprach und ſollt es allein aus ſeiner Mutterſprach thun, der wird gar manchen ſchönen Feihlgriff thun. Denn ich erfahre, wie die Sprachen über die Maßen helfen zum lautern Verſtand göttlicher Schrift. Das hat auch St. Auguſtinus gefühlet und gemeinet, daß in der Kirchen ſein ſollen, die auch Griechiſch und Ebräiſch können, zuvor die das Wort handeln ſollen; denn der heilig Geiſt hat in dieſen zwo Sprachen das Alt und Neu Teſtament geſchrieben.“ (Erl. Ausg. Bd. 28, S. 419 f.) Auf dieſe böhmiſchen Brüder war damals gerade Luthers Aufmerkſamkeit gerichtet durch den in ſeinem Hauſe als Gaſt weilenden, aus Mähren vertriebenen Paul Speratus, welcher ja überhaupt den Verkehr des Reformators mit jenen angebahnt hatte. Für die gegen alle gelehrte Bildung feindſelige Geſinnung der „Waldenſer“ verweiſe

ich noch auf folgende alte Schrift: „Artickel vñ vrſprung || der waldenſer: vnd der ar- || men von Lugdun, auch || Joannis wicleffen, || vnd Joannis || Huſſen. || “ (8 Bl. in 4°, vorhanden z. B. Breslau, Stadtbibl.; nach Weller, Repert. typogr. Nr. 2769 in das Jahr 1524 gehörig). Hier heißt es Bl. A 4ᵃ unter „Errores waldenſium“: „Alle Vniuerſitet, Collegia ſeind nichts dann vnnütze haydeniſche Secten, durch den teüffel eingefüret, zu ſchaden den ſelen, wann in den die kunſt wechſt, die da hoffart macht, vnd die lieb die bawet vntergeet.“

Dieſe beiläufige Erwähnung der Böhmen erſcheint mir als ein wichtiger Fingerzeig zum Verſtändnis der andern von Luther bekämpften bildungsfeindlichen Tendenzen. Ohne daß Luther es hier andeutet, beſtand höchſt wahrſcheinlich ein direkter Zuſammenhang zwar nicht zwiſchen den böhmiſchen Brüdern, wohl aber zwiſchen den huſſitiſchen Radikalen, den Taboriten, und den Ideeen der Zwickauer Propheten und der von ihnen Beeinflußten, wie Carlſtadt [1]). Ranke II³, S. 5 teilt auf Grund von Quellen dies als die Anſicht der Taboriten mit: „ſie erklärten es für eitel und unevangeliſch, ja ſündlich, Studien zu treiben, Grade auf den Univerſitäten zu empfangen“. Eben in Münzer, Carlſtadt u. a. lebten dieſe Grundſätze wieder auf. Es wäre eine lohnende Aufgabe, wenn man, etwa den Anregungen in Ritſchls Prolegomena zur Geſchichte des Pietismus folgend, die Verzweigung und Geneſis jener Gedanken in der Geſchichte der mittelalterlichen Myſtik und Sektenbewegung aufſpüren und dabei bis auf die neuteſtamentlichen

---

1) Vgl. Ranke, Deutſche Geſchichte II³, S. 5. 16. 18. 19 f. Seidemann, Münzer, S. 3 Anm. *** S. 16; v. Bezold, Geſchichte d. deutſch. Reformation, S. 371; A. Berger, Luther 1483—1525 (1895), S. 479 f. Dazu Bezold a. a. O. S. 120: „Bei dem heutigen Stande der Forſchung iſt es nicht wohl möglich, von der Geſchichte und den gegenſeitigen Beziehungen der verſchiedenen Ketzereien, die unſere Nation in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters durchſetzt haben, ein nur annähernd ſicheres und lückenfreies Bild zu geben. Fragen, wie z. B. die nach der inneren Entwickelung des Waldenſertums und nach ſeinem Verhältnis zu der großen religiöſen Bewegung in Böhmen warten noch der Löſung.“ Dankenswert ſind die Litteraturangaben betreffend jene taboritiſchen Doctrinen bei Janſſen II¹⁶ S. 304 Anm. 2.

Sprüche Matth. 11, 25. 1 Kor. 1, 27 ff. Röm. 1, 22. Kol. 2, 8. 1 Timoth. 6, 20 u. a. zurückgehen wollte; letzlich handelt es sich dabei um nichts Geringeres als um die Frage nach dem Daseinsrecht und der Eigenart der Theologie als Wissenschaft überhaupt.

Luther empfand mit voller Geistesklarheit den unversöhnlichen Gegensatz seines Evangeliums gegen die in Münzer, Carlstadt u. a. ihm entgegentretenden mittelalterlichen Elemente mit ihrer enthusiastischen und gesetzlich pietistischen Religiosität. „Wuchtig erhob er sich — sagt treffend A. Berger, Luther I, S. 479 f. — im Namen der christlichen Freiheit gegen diese in der Unklarheit ihrer Ziele, sowie in dem kulturfeindlichen Fanatismus ihres Geistes- und Gesetzesglaubens die Sache der Reformation wie der Bildung überhaupt aufs höchste gefährdenden Elemente, die jetzt mit neuem Eifer hervorbrachen."

Unter denen, „die sich des Geistes rühmen und die Schrift gering achten", versteht Luther zunächst die Zwickauer Propheten, Thomas Münzer und seine Anhänger. Münzer hatte schon in Zwickau sich gerühmt, er habe den heiligen Geist und empfange in vertrauten Gesprächen mit Gott unmittelbare Offenbarungen, auch hatte er auf der Kanzel vom Tuchknappen Nickel Storch verkündigt, daß dieser einige besser die Bibel wisse als alle Priester; daher sich auch Storch unterstanden, neben Thomas Winkelpredigten aufzurichten, „als Gewohnheit ist bei den Picarden, die da aufwerfen einen Schuster oder Schneider zu predigen; also durch Mag. Thomam ist furgezogen worden dieser Nickel Storch und approbiert auf der Kanzel: die Laien müssen unsere Prälaten und Pfarrer werden". (Aus Historien von Th. Münzer 1520, bei Seidemann S. 110). In diesen Kreisen ging das Spottwort um: „Bibel, Bubel, Babel." Seit Ostern 1523 hatte Münzer in Alstedt sich eingenistet, schon im August desselben Jahres warnte Luther gelegentlich vor ihm, weil er wie ein Verrückter oder Betrunkener rede.

Bei Abfassung seiner Schrift an die Ratsherren hatte Luther die zerstörenden Wirkungen der gegen die gelehrten Studien anstürmenden Geister unmittelbar vor Augen in Wittenberg und Erfurt.

In Wittenberg hatte Carlstadt, sicherlich beeinflußt von den Zwickauer Schwärmern, schon während Luthers Wartburgaufenthalt von seinem Katheder herab verkündigt, daß alles Studieren auf hohen und niederen Schulen unnötig, alle akademischen Promotionen unnütz seien; die ungelehrten Apostel hätten die h. Schrift besser verstanden als alle Schriftgelehrten und Hohenpriester. Mit Berufung darauf, daß Gott den Unmündigen geoffenbart, was er den Gelehrten verborgen habe, hatte er, der gelehrte Professor, einfältige Bürgersleute in ihren Häusern aufgesucht, um sie nach dem Sinn dieser oder jener Bibelstelle zu befragen [1]). In gleichem Interesse waren mit ihm Gabriel Zwilling in seinen Predigten und Magister Mohre, Rektor der städtischen Knabenschule, durch Ansprachen an das Volk thätig gewesen. Alle drei behaupteten, man solle keinen gelehrten Mann als Prediger oder Priester annehmen, sondern Laien und Handwerksleute, die nur lesen könnten; sie bemühten sich dann auch, etliche solche zu berufen. So waren viele Studenten fortgezogen. Als Mag. Sebast. Fröschel 1522 nach Wittenberg kam, fand er keinen Schülerchor mehr in der Kirche, denn die Knabenschule war aufgelöst. Dieser Berichterstatter (vgl. „Fortgesetzte Sammlung unschuld. Nachr." 1731, S. 693 ff., wo Fröschels Vorrede zum Traktat vom Priestertum vom Jahre 1565 abgedruckt ist) fügt aus seiner Erinnerung noch dies hinzu, daß jene drei Männer wohl auch die Universität zerstört hätten, wenn nicht Melanchthon und Schurf heftig gewehrt hätten. Aus dem Dekanatsbuch der Wittenberger theologischen Fakultät (ed. Förstemann, S. 28), und zwar aus einer eigenhändigen Ein-

1) Wenig stimmt dazu die in Luthers Abwesenheit am 24. Januar 1522 von Rat und Universität angenommene sogen. Wittenberger Kirchenordnung (Richter, Kirchenordnungen II, 484; Joh. Müller, Vor- und frühreformat. Schulordnungen, 2. Abtl., 1886, S. 229 f.), welche Carlstadt zugeschrieben wird. Hier heißt es am Schluß: „man solle sonderlich Aufsehen haben, daß man arme, zu Studien geschickte Knaben aus der Gemeindekasse unterstütze, damit man allzeit gelert leut hab, die das hailig Euangelium vnd geschrifft predigen, vnd das auch in weltlichen regimenten an geschickten leut nit mangel sey" u. s. f. — Es ist aber die Frage, ob auch dieser Satz so von Carlstadt herrührt, oder ob er ihn zur Zeit der Annahme der Ordnung noch zu vertreten willens war. Vgl. Köstlin, M. Luther 1^2, 517.

tragung Luthers, sowie aus seinen Tischreden (Bd. IV, S. 551 f.) wissen wir ferner, daß Carlstadt am 3. Februar 1523 als theologischer Dekan am Schluß eines feierlichen Promotionsaktes in Luthers Gegenwart öffentlich erklärte: er werde forthin niemand mehr zu einem akademischen Grad verhelfen, das sei ein gottloses Thun, denn Christus habe gesagt, keiner auf Erden dürfe sich Vater oder Meister (Magister) nennen lassen, Matth. 23. Folgerichtig hatte Carlstadt dann sein akademisches Lehramt ganz vernachlässigt, war Bauer in Segrehna geworden und hatte in mystischen Traktaten, die er dort oder in Orlamünde seit Herbst 1523 veröffentlichte, sich als „neuer Lai" bezeichnet, polemisierend auch gegen die theologische Wissenschaft und gegen die Vernunft, die in Gottes Kunst zu einer Närrin werden müsse.

Für Luthers Gegenwirkung gegen jene dem Wittenberger Schulwesen so gefährlichen Bestrebungen Carlstadts haben wir nur einige kurze Notizen. Einmal den erwähnten leider nur flüchtigen Bericht Fröschels vom Jahre 1565; darin heißt es: Luther habe, als er aus seinem Pathmos zurückgekehrt, in Wittenberg Kirche und Schule wieder recht angerichtet, denn vor ihm hätten sich die drei Kirchen-, Schul- und Bildstürmer Carlstadt, Zwilling, Mohre gescheut (a. a. O. S. 694); weiter heißt es ebendort (S. 695 f.) ohne nähere Erläuterung: Dr. Johann Bugenhagen, um Michaelis 1523 von Universität, Rat und ganzer Gemeinde zum Pastor voziert und angenommen, habe die Knabenschule wieder aufgerichtet, so daß die Bürger sich wieder gewöhnt hätten, ihre Kinder in die Schule und Kirche gehen zu lassen. Welcher Art aber Luthers Vorarbeit und Mitarbeit hierbei gewesen ist, wird nicht gesagt. Man darf übrigens wohl vermuten, daß er gerade auch hier in Wittenberg bei seinen Bemühungen um Wiederaufrichtung und Förderung des Schulwesens jene trüben Erfahrungen vom Widerstand einerseits der Obrigkeit anderseits der Eltern gemacht hat, wie er das so anschaulich in der vorliegenden Schrift mitteilt: „Ja, sagen sie, was soll man lernen lassen, so nicht Pfaffen, Mönch und Nonnen werden sollen?" „Ja, wer kann seiner Kinder so entbehren und alle zu Junkern ziehen? sie müssen im Hause der Arbeit warten." Oder: „Ja, solchs alles ist den Eltern gesagt,

was geht das die Ratsherrn und Oberkeit an?" „Ja, ein jeglicher mag seine Töchter und Söhne wohl selber lehren oder je ziehen mit Zucht" u. dergl.

Ferner drang Luther nach jenem durch Carlstadt herbeigeführten Eklat vom 3. Februar 1523 auf Fortsetzung der akademischen Promotionen; Carlstadts Äußerungen bezeichnet er an der angeführten Stelle des Dekanatsbuches als sacrilegas voces ex ore blasphemo; und über zwei im Jahre 1524 stattgehabten Promotionen finden wir in einer gleichzeitigen Flugschrift, Jckelschamers „clag etlicher brüder" ꝛc. (in Niemeyers Neudrucken Nr. 118, Halle 1893, S. 49, vgl. Liber Decanorum S. 28) folgende charakteristische Mitteilung: „do du [Luther] dobei warest, riehtst, vnd wie ich horte, schier zwungest, daß Culschamerus vnd Joannes Draco die laruen des unchristlichen doctorats antzühen".

Fast noch wichtiger als die Wittenberger Schulverhältnisse sind für das Verständnis der Ausführungen Luthers die Erfurter.

Eben hier, wo im April 1521 Luther bei seiner Durchreise nach Worms seitens der Universität so feierlich begrüßt worden war und der Bund des Humanismus mit der Reformation öffentlich besiegelt zu sein schien, wo in Crotus' Wappentafel, gestiftet zur Erinnerung an sein Rektorat (Oktober 1520—Mai 1521), der Name Luther neben Erasmus, Reuchlin, Mutian an hervorragender Stelle bezeichnet war, hier waren jetzt die edlen Wissenschaften in tiefe Verachtung geraten; diese blühende Stätte der guten Studien siechte seit dem Sommer 1521 rettungslos dahin (vgl. oben S. 722), und zwar nicht ohne Schuld solcher, die sich Evangelische nannten und auf Luthers Auktorität sich beriefen. In dem den Verfall der Universität einleitenden berüchtigten Pfaffenstürmen vom 10.—12. Juni 1521 [1]) wirkten Ursachen bürgerlich sozialer

1) Örgel, Beitr. z. Gesch. des Erfurter Humanism. (in: Mitteil. des Ver. f. Gesch. u. Altertumskunde von Erfurt. 15. Heft (1892), S. 3 ff.) hat in dieser vorzüglichen Abhandlung nicht bloß das bekannte zweibändige Werk Kampschultes über die Universität Erfurt in wesentlichen Punkten berichtigt, sondern auch manche geschichtliche Einzelheiten auf Grund ungedruckter Quellen richtig gestellt. Es ist nur ein Pfaffenstürmen im Juni anzunehmen; die Unruhen im April waren andersartig; Draconites wurde zunächst in seine Ämter

Art (der Neid des Rats und der Bürgerschaft gegen die reiche lastenfreie Geistlichkeit) mit einem fleischlichen Übereifer für das nur oberflächlich verstandene Evangelium zusammen. Dazu kam, daß Ende Juni die Pest ausbrach. Bald folgte der massenhafte Austritt von Mönchen und Nonnen aus den Klöstern, die durch schnelle Eheschließungen, geflissentliche Übertretungen der alten Kirchengebote, durch leidenschaftliches Poltern wider Papst und Pfaffen ihren Eifer für das Evangelium zu bethätigen suchten. Mit Sorge und Unwillen beobachtete Luther eben diese tumultuarische Form der reformatorischen Bewegung. „Ich sehe, daß unsere Mönche zum großen Teil aus keinem andern Grund austreten, als aus welchem sie eingetreten sind, nämlich dem Bauch und fleischlicher Freiheit zu fröhnen", schrieb er an Lange am 28. März 1522. Und schon einige Monate zuvor hatte er in einem öffentlichen Warnungsschreiben (Treue Vermahnung zu allen Christen ꝛc., Weim. Ausg. VIII S. 676 ff.) von solchen gewaltthätigen und ungeschickten Leuten sich losgesagt: in jenen Tumulten sah er ein Anstiften Satans, der dem Evangelium Schimpf anthun wolle; „wilche meyne lere recht leßen vnd vorstehen, die machen nitt auffruhr. Sie habenß nit von myr gelernet. Das aber etlich solchs thun vnd sich unßers namen rhumen, was konnen wyr dazu? . . . . Es sind ettlich, ßo sie eyn blatt oder tzwey geleßen, oder ein predigt gehoret, rips raps außher wischen, vnd nichts mehr thun denn ubirfaren vnd vorsprechenn die andern mitt yhrem wesen, als die nit Evangelisch seyn. . . . . Sie thunß nur darumb, das sie wollenn etwas neweß wissen vnnd gut lutherisch gesehen seyn. Aber sie missbrauchen des heyligen Evangelii tzu yhrem mutwillen" ꝛc.

Solcherlei Leute waren jene evangelischen Prädikanten Erfurts, welche, gestützt auf die deutsche Übersetzung des Neuen Testaments, in roher Form Luthers Predigt von dem alleinseligmachenden Glauben an Gottes Wort und von der Verderbtheit der

---

und Ehren wieder eingesetzt und verließ erst etwa im Juli 1521 Erfurt. Über den Pfaffensturm vgl. Örgel a. a. O. S. 85 ff. 102 ff.; über die Gründe des Verfalls der Hochschule S. 95 ff.; besonders wichtig ist die Darstellung der Wirksamkeit Joh. Langes S. 128 ff. Örgel bereitet die Herausgabe des Briefwechsels der Erfurter Humanisten für die Geschichtsquellen der Prov. Sachsen vor.

menſchlichen Vernunft nachahmten. Meiſt waren es ausgetretene Mönche, Franziskaner (z. B. Ägidius Mechler), Dominikaner, Auguſtiner, auch einige Mitglieder des Weltklerus (z. B. Cuelſamer), die ihre eigene Unbildung und Abneigung gegen die Gelehrſamkeit mit Luthers Polemik gegen Ariſtoteles und die „Sophiſten“ zu beſchönigen ſich bemühten. Ja, ſie ſchritten dazu fort, alles gelehrte Studium für unnütz und verwerflich zu erklären, und lenkten in dieſer Hinſicht ſo völlig in die Bahn jener Wittenberger Schwarmgeiſter Carlſtadt, Zwilling, Mohre ein, daß eine direkte Beeinfluſſung von dort her anzunehmen ſein wird [1]). Denn auch ſie beriefen ſich gern auf jene Bibelſprüche 1 Kor. 1, 26 ff. und Matth. 11, 25; auch ſie eiferten gegen die akademiſchen Grade und Promotionen und mahnten von der Kanzel herab die Jugend von der Erwerbung derſelben ab; im Sommer 1522 ſoll es wiederholt vorgekommen ſein, daß lärmende Prädikanten in den Hörſälen der Univerſität die öffentlichen Disputationen ſtörten.

In ihren Augen war nicht bloß Uſingen, mit dem ſie heftige Streitſchriften wechſelten, ein „Sophiſt“, ſondern mit demſelben Spottwort belegten ſie nun auch ſelbſt einen Eobanus Heſſus, den Poetenkönig, das gefeierte Haupt der dortigen Humaniſten, welcher anderſeits jenen nicht mit Unrecht, wenn ſchon zu ausſchließlich, die Schuld am Verfall der Hochſchule zuſchob. An ſeinen Freund Draconites ſchrieb er im Jahre 1523 (vielleicht ſchon 1522): „Mit tiefſtem Schmerz erfüllt es mich, daß die entlaufenen Mönche unter dem Vorwand des Evangeliums hier die guten Wiſſenſchaften unterdrücken. So verderblich ſind die Predigten derjenigen, welche die rechten Studien verächtlich machen und — ich will ſterben, wenn ſie wiſſen, was ſie ſchwatzen — ihre eignen Thorheiten der Welt als Weisheit feilbieten; unſere Schule iſt verödet, wir ſind verachtet.“ (Helii Eobani epp. famil. p. 87.) Im März 1523 ſandte er an Luther ſeine Captiva (ecclesiae afflictae epistola

1) Zu erinnern iſt auch Münzers Briefwechſel mit Erfurter Mönchen im Jahre 1521, vgl. Seidemann S. 18; ferner daran, daß Nikol. Storch vor den Thoren Erfurts ſein Weſen trieb, vgl. Örgel a. a. O. S. 124; letztere Notiz ſoll aus der Chronik des Pfarrers Schneeſing in Friemar bei Gotha, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verfaßt, ſtammen.

ad Lutherum), eine Elegie, worin er die nicht nur von den Papiſten, ſondern auch von ihren eigenen Bekennern mißhandelte Kirche wehklagend vor dem Reformator erſcheinen läßt. Was er hier andeutet über die Gefahren, die der evangeliſchen Kirche in ihrem eigenen Schoß von den der Wiſſenſchaft feindſeligen Maulhelden des Glaubens drohten, trug er gleichzeitig in einem beſonderen (nicht erhaltenen) Brief vor.

Luther antwortete ihm am 29. März 1523 beruhigend: die Befürchtung, als führe die Theologie eine neue Barbarei herauf, möge Heſſus fahren laſſen, das ſei unnötige Angſt; auch nach ſeiner Überzeugung könne echte Theologie nicht ohne wiſſenſchaftliche Bildung beſtehen, wie denn mit dem Verfall der Wiſſenſchaft ſeither zugleich immer ein Verfall der Theologie eingetreten ſei; ja, jedem Offenbarwerden des göttlichen Wortes ſei durch das Aufblühen der Sprachen und Wiſſenſchaften, wie durch einen Vorläufer Johannes, der Weg gebahnt; zu nichts weniger möchte er Anlaß geben, als daß die Jugend Poeſie und Rhetorik beiſeit ſetze; denn in dieſen Stücken ſehe er ein unerſetzliches Mittel, für Auffaſſung und geſchickte Behandlung des Heiligen tüchtig zu machen; zwar mache die göttliche Weisheit auch die Zungen der Unmündigen beredt, aber das Geſchenk der Sprachwiſſenſchaft dürfe nicht verachtet werden; Heß möge auch in ſeinem Namen die Jugend kräftig ermahnen, daß ſie ſich mit Poeſie und Rhetorik beſchäftige; er ſelbſt bedauere, daß er nicht mehr Zeit fände, mit den Dichtern und Rednern ſich zu beſchäftigen und ſeinen Homer zu leſen.

Dieſen Brief Luthers mit Zuſchriften ähnlicher Tendenz von Melanchthon, Moſellanus, Jonas, Draco veröffentliche alsbald Heß mit einem Vorwort vom 20. Mai 1523 und mit drei Beilagen unter dem Titel De non contemnendis studiis humanioribus futuro theologo maxime necessariis aliquot clarorum virorum ad Eobanum Hessum epistolae etc. Wichtig ſind beſonders die drei Beilagen, Elegieen von Heß, den Studienverfall betreffend. Die erſte hat folgenden Inhalt: Kaum je ſei der Niedergang der Wiſſenſchaften größer geweſen als gegenwärtig, wo unter Luthers Führung dem Volk die Frömmigkeit wiederkehre. Unwiſſende, ruhmſüchtige Menſchen führen

den großen Haufen irre und schmähen, um ihre eigene Unbildung zu verbergen, die Wissenschaft, indem sie z. B. behaupten, zum Verständnis der Bibel sei Latein und Griechisch überflüssig, das Deutsche genüge, die göttliche Weisheit mache auch die Kinder beredt. Für das gemeine Volk möge das gelten, nicht aber für die, die Lehrer des Volks sein wollen; wirkliche Beredsamkeit verleihe Gott nur denen, die ihren Geist dazu durch Bildung ausgerüstet haben. Ohne Sprachstudien werde alles in finstere Barbarei zurücksinken, und die Frömmigkeit und Weisheit werde untergehen. Darum solle die Jugend die profanen Wissenschaften nicht verachten. — Auch die zweite Elegie Ad magnificum Senatum Erphurdiensem pro instauratione collapsae Scholae studiorum adhortatio wendet sich gegen diese Prädikanten, welche den Ruin der weltberühmten Universität verschuldet hätten; mit Luthers Predigt hätten sich listigerweise diese Feinde der Studien eingeschlichen, ein heuchlerischer, durch seine zur Schau getragene Einfachheit mächtiger Schwarm von Leuten, die, bis dahin verachtet und namenlos, nunmehr Gelegenheit emporzukommen suchten, selber unwissend den Wissenschaften den Krieg erklärten und durch barbarisches Geschwätz (d. i. deutsche Predigt) nach dem Beifall der Menge haschten.

Die schärfste satirische Beurteilung der Volksprediger enthalten die später mit einem Vorwort vom 22. Februar 1524 veröffentlichten drei Dialoge Hessens Melaenus, Misologus, Fugitivi. Im ersten z. B. werden einem Prädikanten folgende Worte in den Mund gelegt: „In den Schulen ist bisher die Lehre Christi durch des Aristoteles Philosophie verunstaltet worden, deshalb müssen alle Schulen, öffentliche und private, mit Stumpf und Stil ausgerottet, durch Feuer vernichtet werden; die rechten Wissenschaften sind nur die, die sich auf Christum beziehen, nicht die sogen. humanen.“ Ähnliches findet sich auch im zweiten Dialog [1]).

1) Krause, Eob. Hesse Bd. I S. 378 f. vermutet, daß am Schluß desselben auf das bevorstehende Erscheinen von Luthers Sendbrief an die Ratsherren angespielt werde. Die betreffende Stelle lautet im Misologus: Nimis justam — querelam instituis. Sed me consolatur interim, quod proditurum aiunt (ab authore longe maximae authoritatis) libellum, quo

Johann Lange, das Haupt der reformatoriſchen Partei in Erfurt, deſſen Freundſchaft mit Heſſus damals geſtört wurde, hatte, wenn auch nicht mit gleicher Schärfe, ſo doch ſachlich ebenſo beſtimmt gegen das Treiben der Prädikanten ſich ausgeſprochen. Dieſer alte Freund Luthers hatte, veranlaßt durch den am 2. Mai 1523 zum Rektor erwählten Mediziner Georg Sturtz, bei der üblichen Univerſitätsmeſſe „Do man dye new lection anhub", alſo wohl Anfang Mai, eine Predigt in der Michaeliskirche gehalten, welche beſonders jenen Schwärmern und Stürmern gegenüber die Notwendigkeit der gelehrten Studien und der Reform der Hochſchule mit gewichtigen Gründen vertrat. Noch 1523 erſchien ſie im Druck; ſie iſt, wie auch das etwa gleichzeitige, oben beſprochene Werk des Eobanus Heſſus „De non contemnendis studiis humanioribus" ꝛc. eine direkte Vorläuferin der freilich viel umfaſſenderen Schrift Luthers an die Ratsherrn aller Städte deutſches Landes; ihr Doppeltitel lautet: „Eyn Sermon || vonn menſchlicher || ſchwachheit, wy er aus || ſich nichts vormag, || vnd Gott ynn allen || Dingen anruffen ſoll, auch vonn || ſchulen odder vniuerſitetē tzů er- || haltē, zů Sant Michel gepredigt || durch Doctor Johañ Langen. || Eccle: tzů Erffordt. || Anno. M.D.XXiij. || " Mit Titeleinfaſſung, Rückſeite bedruckt, 6 Bl. in 4°, letzte Seite leer. Am Ende: „Gedruckt tzů Erffordt tzům Buntthen Lawen || bey Sanct Pauel:. || ".

Nächſt dem Unfleiß gewiſſer Lehrer ſieht Lange hier in dem Treiben der Prädikanten eine Haupturſache des Verfalls der Univerſität: „In dieſer Sach haben auch etlich Stürmer und Schwormer nicht einen kleinen Schaden den Schulen und Univerſitäten gethan; denn ſie ſollten die Mißbräuche, unnütze Studia und Lection geſtraft und verworfen haben; ſo haben ſie es gar auf einen Haufen ſtürzen wollen, gleich als bedürft man nichts der freien Künſte, nämlich Grammatica, Logica und Rhetorica, guter Poeten und Wohlreder, lateiniſcher und griechiſcher Sprach, welche einem, der ein Theo-

---

nostrorum hominum et stultitia et socordia circa literarum studia sit castiganda. Doch war Luthers Schrift bereits eben erſchienen (ſ. o. S. 687).

logus sein soll, wie Augustinus sagt, ganz sehre von nöten sein, daß er möge zur griechischen und hebräischen Biblien und andern Büchern eine Zuflucht haben. Ich sag nicht, daß allen von nöten sei, daß sie solche Künste und Sprachen wissen, wiewohls ihnen sonst auch förderlich würde sein, sondern ich sage von den, die Meistere, Doctores und Lehrer sollen sein, geschickte Schüler zu machen, und zu denen die andern eine Zuflucht zu fragen haben sollen." Jetzt seien sonderliche Mittel von Gott gegeben, zum rechten Verstand der h. Schrift zu kommen, nämlich „daß die rechten Studia in lateinischer, griechischer und hebräischer Zungen wieder an den Tag kommen sind, dadurch wir verursacht sind, uns zum rechten und wahren Brunnen zu wenden"; sei doch die Bibel fast vergessen gewesen über Aristoteles u. s. w. „Es ist uns aber jetzund hoch zu bedenken, — daß man die Schulen und Lehre so gar niedergeschlagen hat. Diese Meinung hat je Dr. Martinus nit gehabt, so er wider die Mißbräuche und nicht wider redliche Lection und Studia geredet und geschrieben hat." „Wir sollten unsern Jammer sehen: daß zu unsern Zeiten (so das h. Evangelium und die h. Schrift an Tag reine frei kommen ist durch das Mittel, ich sag durch gute Bücher und Lehre) sollen solche Bücher und Lehr also verachtet werden, ja ganz verlassen liegen." Oft habe er in Lektionen und Predigten geklagt, man werde in 10—12 Jahren großen Mangel an gelehrten und erfahrenen Leuten haben, wenn nichts bald zur Aufrichtung guter Schulen geschehe. „Das Evangelium sollt uns Ursach geben, daß man die Kinder studieren und lernen ließe, daß sie je lesen lernten, und wo sie fürder geschickt dazu wären, auch andere Künst und Zungen begriffen, daß sie danach andern Leuten mit Lehren und Predigen dienen möchten; so kommen die unverständigen Schwärmer daher, weil sie selbst nicht viel mehr denn lesen können, und werfen die Schulen und Lehr ganz darnieder." Lehr und Übung schade nicht dem frommen Christen, sondern sei ihm förderlich und mache ihn geschickt zu dienen. Es sei nicht gut allezeit, daß man ohne Unterschied zulasse zum Predigen Gelehrte oder Ungelehrte, Verständige in der Schrift oder Unverständige. Und wie den Theologen oder Predigern, so sei es auch den Juristen und Medicis

eine große Förderung, so sie in den freien Künsten, in guten rechten Studiis und Sprachen geübt werden; denn mit dem allen könne man dem Nächsten dienen. „Die Künste und Studia sind gut und nütz, so man sie recht gebraucht."

Sicher hat Luther diesen Sermon Langes bald erhalten und wird darin einen neuen dringenden Anlaß gesehen haben, sich über dieselben Fragen auszusprechen. Ohne Zweifel hat er bei Abfassung seiner Schrift an die Ratsherren besonders auch jene Erfurter Zustände im Auge gehabt.

Sehr charakteristisch ist in diesem Falle Paulsens Berichterstattung: „Die Universität Erfurt war die einzige unter allen deutschen Universitäten, die der Lehre der Wittenberger zufiel, sie war auch die erste, die daran zugrunde ging", heißt es a. a. O. I² S. 190; dann folgt lediglich auf Kampschultes Autorität hin ein Bericht über das Pfaffenstürmen und das Treiben der Prädikanten; Lange wird ohne weiteres denen gleichgestellt, „die gegen die Wissenschaften und die gelehrten Grade donnerten", seine bedeutsame Schrift über Erhaltung von Schulen ꝛc. ist gar nicht erwähnt, nur seines Zerwürfnisses mit Hessus, den er als Beschützer der Sophisten denunziert habe, ist noch gedacht.

Daß neben anderen inneren und äußeren Gründen — Ausbruch der Pest, Reaktion des Zeitgeistes gegen den Gelehrtenstand zugunsten des Kaufmann- und Handwerkerstandes, Mängel im Charakter des Humanismus überhaupt und seiner Erfurter Vertreter insbesondere u. s. f. — das Treiben der Prädikanten eine Hauptursache des Ruins der Erfurter Hochschule war, ist nicht zu leugnen; es ist aber unrichtig und ungerecht, dieselben als die eigentlichen Vertreter der Reformation hinzustellen, während sie doch zumeist vielmehr mönchische Borniertheit [1]) und den Schwärmergeist Carlstadts und Münzers repräsentieren und wegen ihres Mißverständ-

1) In den Epistolae obscurorum virorum I, 18. 48; II, 33. 35 klagen jene unberühmten Männer über das neue Latein, das Reuchlin und Erasmus in die Theologie einführen wollen; sie halten Griechisch und Hebräisch für unnütz, denn 1) sei die h. Schrift schon genügend übersetzt, und 2) dürfe man die ungläubigen Juden und die schismatischen Griechen nicht dadurch stolz machen, daß man ihre Sprachen lerne. Vgl. Strauß, Hutten I, 238.

niſſes der Lutherſchen Lehre von Luther und Lange ſcharf abgewieſen worden ſind.

Es iſt zwar richtig, daß Luther der chriſtlichen Gemeinde, nicht aber „den Biſchöfen und Gelehrten und Concilien“ das Recht und die Macht zuſchrieb, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzuſetzen, und daß er im Zuſammenhang ſeiner betreffenden Schrift vom Jahre 1523 (E. A. 22, S. 140 ff.) für die von der Gemeinde ordentlich berufenen Prediger nicht ausdrücklich eine wiſſenſchaftliche Schulung — übrigens auch noch keine Ordination — forderte; aber er kämpft hier nur gegen die Tyrannei der Biſchöfe für die chriſtlichen Gemeinden, „wo das lauter Evangelium gepredigt wird“, ohne Veranlaſſung zur Bekämpfung ſchwarmgeiſtiger Tendenzen zu haben, und verlangt übrigens doch, daß die ordentlich berufenen Prediger „geſchickt“ ſeien und ſolche, „die Gott mit Verſtand erleuchtet und mit Gaben dazu geziert hat“. Und daß Luther im ſelben Jahre noch in ſeiner Schrift „Vom Anbeten des Sakraments“ die Notwendigkeit gelehrter Bildung für die Prediger nachdrücklich betont hat, iſt ſchon oben S. 727 erwähnt worden.

Es iſt ferner richtig, daß, wie Rietſchel, Luther und die Ordination, 2. A. 1889, S. 84 ff. nachweiſt, unter den in Wittenberg ſeit 1537 Ordinierten zuerſt ſehr zahlreiche Leute ſich finden, bei denen von gelehrter Vorbildung keine Rede ſein konnte (Tuchmacher, Leinweber, Buchbinder, Schuſter, Schneider, Tiſchler, Fleiſcher, Berggeſellen, Böttcher, Seiler, Glaſer, Kürſchner, Beutler, Küfer, Maler u. ſ. w.). Allein Luther hat dieſe Zuſtände der Anfangszeit nur als Notbehelf geduldet und den Mangel an Theologen lebhaft beklagt, auch grundſätzlich an der gelehrten Vorbildung der evangeliſchen Prediger im Gegenſatz zur katholiſchen Schätzung der Prieſterweihe feſtgehalten (vgl. Rietſchel a. a. O. S. 86).

Es iſt weiter richtig, daß Luther oft in den leidenſchaftlichſten Worten über die Univerſitäten und das überlieferte Schulweſen ſich ausgeſprochen hat (vgl. z. B. oben S. 720), ſo daß ein oberflächliches Verſtändnis ſeiner Worte daraus Feindſchaft gegen die Gelehrſamkeit überhaupt herausleſen mochte. Es iſt endlich richtig, daß Luther ſtets vor Überſchätzung der klaſſiſchen Studien gewarnt

hat [1]) — ich erinnere z. B. an den Ausspruch über Taulers Predigten, in denen er eine alle humanistische Wissenschaft weit überbietende theologische Bildung fand, vgl. De Wette II S. 259 — und geltend gemacht hat, „wie sehr der Geist alles allein thut“ (s. oben S. 703. 716, ferner überhaupt Köstlin, Luthers Theologie II, 282 ff. 286 f.).

Allein das oben geschilderte Treiben jener bildungsfeindlichen Zeloten unter den Predigern ist und bleibt etwas dem Geiste Luthers wesentlich Fremdartiges; er, der Reformator und Bibelübersetzer, hat vielmehr dieser Schwarmgeisterei wie auch den Ansprüchen des römischen Kirchentums gegenüber die Theologie als Schriftwissenschaft begründet. Es bleibt bei jenem oben (S. 738) citierten Urteil Joh. Langes: Luther hat wieder die Mißbräuche und nicht wieder redliche Lektionen und Studia geredet und geschrieben. Wohl giebt er im Zusammenhange unserer Schrift (vgl. Bl. C 3ᵃ Z. 24 ff., C 4ᵇ Z. 1 f. 27 ff.) unbefangen zu, daß ein schlichter Prediger so viel heller Sprüche und Texte durchs Dolmetschen (in der deutschen Bibel) habe, daß er Christum verstehen, lehren und heiliglich leben und andern predigen könne; er selbst hätte ohne Sprachen auch wohl fromm sein und in der Stille recht predigen können; aber ohne Sprachen hätte er nie den Papst und die Sophisten bekämpfen können, und jeder Prediger, der über allerlei Lehren selbständig urteilen, die h. Schrift im Zusammenhang auslegen und wider Irrlehrer streiten wolle, könne der sprachwissenschaftlichen Kenntnisse schlechterdings nicht entbehren.

Jene Verhältnisse in Erfurt, auf die oben näher eingegangen ist, hatten typische Bedeutung. Es ist, so viel ich sehe, eine noch ungelöste Aufgabe, die Ausbreitung und Eigenart des afterevange-

---

1) Den Ausdruck „kindische Lection“ bei Erwähnung der philologischen Vorlesungen Melanchthons im Brief an den Kurfürsten vom 23. März 1524 (De Wette II 491) möchte ich nicht in so tadelndem Sinne fassen, wie es Kolde, M. Luther II, 136 thut. Kindisch oder kindlich bedeutete in der damaligen Sprache das für Kinder, für das Jugendalter Passende; man vergleiche Grimms Wörterbuch. Puerilia studia oder *προγυμνάσματα* war eine sachgemäße Bezeichnung des Triviums, vgl. Hartfelder, Phil. Melanchthon (1889) S. 174.

lischen bildungsfeindlichen Prädikantentums im Reformationszeitalter näher zu untersuchen; an dieser Stelle kann darauf nicht noch weiter eingegangen werden. Reichliche, aber ungeordnete Notizen darüber finden sich bei Döllinger, Die Reformation I, 438 ff. 890 ff. und Janssen II[16], 190 ff. 300 ff.; VII, 15 ff. Besonders mache ich aufmerksam auf die wiederholten Schilderungen, die Melanchthon von jenen Pseudotheologen, welche mit ihrem barbarischen Gezänk die Musen vertrieben haben, entwirft teils in seinen Briefen seit 1522 teils im encomion eloquentiae 1523, Corp. Ref. XI, p. 50 ff. 62 ff. (dazu Paulsen I[2], S. 187 f., in Kleinigkeiten ungenau). In letzterer Abhandlung bezeugt Melanchthon, daß die Verachtung der klassischen Studien ein gleichsam durch Ansteckung weit verbreiteter Irrtum sei und zwar nicht bloß bei den Theologen (die durch Verachtung der Studien gerade als rechte Theologen erscheinen wollen), sondern auch bei den Juristen und Medizinern, welche auf kürzestem Wege zum gewinnbringenden Amt eilen. Anderseits weisen doch wieder auf speziell religiöse Motive der die Wissenschaft befehdenden Prädikanten die Andeutungen des Erasmus im Brief an Melanchthon vom 10. Dezember 1524 (Corp. Ref. I, 692), wo es heißt: Argentorati nec ibi tantum publice docuerunt nec ullas disciplinas nec linguas esse discendas praeter unam Hebraicam. Adversus hos acerrime scripsit Lutherus. Mit der letzteren Bemerkung ist wahrscheinlich die Schrift an die Ratsherren gemeint. Jene Prädikanten aber haben offenbar die hebräische Sprache als die ursprüngliche göttliche heilige Schrift ehren wollen im Unterschied von den heidnischen, Griechisch und Lateinisch. Auch Glareanus erwähnt dieselben Leute in einem Brief an Pirkheimer vom Jahre 1524 (vgl. Janssen II, 304), desgleichen Cochläus s. oben S. 718. In der Regel aber ist dies als der gemeinsame charakteristische Zug erwähnt, daß sie alle Kenntnis der Sprachen, einschließlich des Hebräischen, und das ganze gelehrte Schulwesen für unnütz und schädlich hielten, vereinzelt auch mit der Begründung, daß man ja jetzt die deutsche Bibel und deutsche Bücher habe. Im allgemeinen scheinen sie den geschilderten Erfurter Prädikanten durchaus ähnlich gewesen zu sein, und die Führer der evangelischen Bewegung haben dieselben als

frembartige Elemente überall bekämpft; über Breslau z. B. und die bezügliche Wirksamkeit eines Corvinus und Moibanus dort vgl. man die Abhandlung von G. Bauch, L. Corvinus ꝛc. in der Zeitschr. f. Gesch. u. Altert. Schlesiens Bd. XVII (1883) S. 295 ff.

In den Kreisen solcher Prädikanten oder der von ihnen Beeinflußten mag öfter auch die von Luther (Bl. C 2ᵇ Z. 8 f.) erwähnte Äußerung gefallen sein: „Ja, sprichst du, es sind viel Väter selig worden, haben auch gelehret ohne Sprachen."

Anders verhält es sich mit dem, was Luther in demselben Zusammenhang bald danach (Bl. C 3ᵇ Z. 28 ff.) anführt: „darumb ist das auch ein toll Fürnehmen gewesen, daß man die Schrift hat wöllen lernen durch der Väter Auslegen und viel Bücher und Glossen lesen." Dies war vielmehr der Standpunkt des überlieferten klerikalen Studiums, dem gemäß Luther selbst einst Erfurter Mönch die Bibel mit der glossa ordinaria in der Hand als studiert hatte. Auch hatte er bekanntlich bei seinen ältesten biblischen Vorlesungen besonders sorgfältig die Auslegungen der Kirchenväter, zumal des Augustinus verglichen und noch im Jahre 1518 in seiner Protestatio und den Resolutionen zu den 95 Thesen zwischen der Autorität der heiligen Väter und der Geltung der h. Schrift nicht scharf unterschieden. Dagegen war seine reformatorische Erkenntnis inbezug auf die h. Schrift als die alleinige Quelle und Norm der Wahrheit mit Protest gegen die neben- oder übergeordnete Autorität der Väter deutlich zum Ausdruck gekommen in der Assertio omnium articulorum ꝛc. vom Jahre 1520, besonders in der wichtigen Vorrede der lateinischen Ausgabe, ferner in den Streitschriften gegen Emser 1521 und gegen Ambrosius Catharinus 1521.

Und was er nun hier in der Schrift an die Ratsherren aussagt von der Unmöglichkeit, die h. Schrift durch der Väter Glossen auszulegen, von den Irrtümern und Fehlgriffen derselben, weil sie die Sprachen nicht gewußt, und von der Klarheit der ursprünglichen h. Schrift, welche eben durch die Sprachen nun wieder geöffnet sei (Bl. C 2ᵇ Z. 10 ff.; C 3ᵇ Z. 11 ff. 30 ff.): das alles ruht wesentlich auf jenen früheren Ausführungen. In der Einleitung zu jener Assertio wandte er sich scharf gegen die, welche sepositis sacris literis, solis commentariis hominum immersi

sunt, er redete dort von der tam irreligiosa perversitas, ut sacras literas non per seipsas et illarum proprium spiritum, sed per hominum glossas velimus discere, diverso omnium patrum exemplo. . . . . Jam quanti errores in omnium patrum scriptis inventi sunt! u. ſ. w. — Beſonders deutlich war jener Gegenſatz in den Streitſchriften zwiſchen Luther und Emſer vom Jahre 1521 erörtert worden; man vergleiche die Flugſchriften aus der Reformationszeit VIII, herausgeg. von Enders, Luther und Emſer, Bd. I (1890), II (1892) in Niemeyers Neudrucken. Dort heißt es bei Emſer „Wider das unchriſtliche Buch Martini Luters Auguſtiners an den Teutſch Adel ausgangen ꝛc.", Bd. I, S. 12 f.: „Zum dritten will ich mich auch wehren mit dem kurzen Degen, — durch welchen Degen ich mein die Auslegung der heiligen Väter und Lehrer, ſo von der heiligen chriſtlichen Kirche bewährt und zugelaſſen, mit welcher man die h. Schrift gewinnen muß, denn unſer Verſtändnis viel zu ſtumpf iſt, daß ſie die trüben und dunkeln Wolken der h. Schrift durchdringen möcht ohn derſelben Erleuchtung und Auslegung, die ſie von dem empfangen, der den Propheten und Evangeliſten die Schrift eingeben hat, d. i. von dem heiligen Geiſt. Derhalben und weil ſie von der Kirche angenommen, müſſen wir uns in der Schrift ihnen nach richten, und nicht ein jeder dieſelbe ſeines Gefallens verſtehen oder auslegen." Ebenda S. 13 f.: „Die h. Schrift an ihr ſelbs kurz und meiſterlich geſetzt iſt, beſchließt mit wenig Worten viel Inhalts und berührt oft neben den Worten mit einem einigen Buchſtaben, Pünktlein . . . einen verborgenen tiefen Sinn, den man anders denn durch die Vernunft nicht ſchöpfen oder begreifen kann. Derhalben ſo hangt die Sach nit allein an der Schrift oder an dem Evangelio, ſondern auch daneben an dem Brauch der chriſtlichen Kirche, Auslegung der h. Lehrer und vernünftigen gegründten Urſachen." Dagegen Luther „Auf das überchriſtlich, übergeiſtlich und überkünſtlich Buch Bock Emſers ꝛc." a. a. O. Bd. II, S. 67 ff. im Abſchnitt „von dem bleiernen Degen Bocks Emſers": „ſie ſprechen, die Schrift ſei ſo finſter, daß wir ſie nicht mögen verſtehn ohn der h. Väter Auslegung, darum müſſen wir nicht dem Text, ſondern der Väter Gloſſen folgen". „Das heißt eben das Schwert in der Scheide

führen, wenn man es nicht bloß in ihm selber, sondern in Menschen-Wort und Gloß faſſet, da iſts alsbald ſtumpf und finſterer denn vorhin.“ „Drum iſt zu wiſſen, daß die h. Schrift ohn alle Gloſſe iſt die Sonne und ganzes Licht, von welcher alle Lehrer ihr Licht empfahen, und nicht wiederum; das merkt man dabei: wo die Väter etwas lehren, ſo trauen ſie ihrer Lehre nit, ſorgen, ſie ſei finſter und ungewiß, und laufen in die Schrift ꝛc.“ „Emſer aber meint mit ſeinen Sophiſten, wie Eck zu Leipzig auch närriſch vorgab, man ſolle der Väter Lehre nicht verſuchen noch probieren, ſondern mit allen Tütteln aufnehmen, obwohl jederman weiß, daß ſie alleſamt vielmal geirrt haben“; ſo mache Emſer die Väter zu Richtern und Probierern Gottes und göttliches Worts; das ſei ein neuer Fund des Papſtes und ſeiner Sekten, der hohen Schulen, daß man die Schrift nicht bloß, ſondern nach der Väter Auslegung fahen wolle, und daß der Väter Lehre neben der Schrift als etwas Beſonderes bleibe, als wäre die Schrift uns nicht genug zur Lehre u. ſ. w.

Auf ſolche prinzipiellen Grundſätze greift der Reformator hier in ſeiner Schrift an die Ratsherren a. a. O. zurück und fügt noch ausdrücklich hinzu, daß zu einem ſelbſtändigen chriſtlichen Glaubensurteil über allerlei Lehren eben die Kenntnis des urſprünglichen Textes der h. Schrift nicht entbehrt werden könne, Bl. C 4ᵃ Z. 25 ff.: „Daher gehöret auch, das S. Paulus 1 Kor. 14 will, daß in der Chriſtenheit ſoll das Urteil ſein über allerlei Lehre, dazu allerdinge von nöten iſt die Sprachen zu wiſſen“; überhaupt ſei ja das Neue Teſtament nach Gottes Fügung nicht bloß in die Köpfe, ſondern in gewiſſe Schrift und Sprache gefaßt, um ein wildes wüſtes Gemenge von allerlei Meinungen und Lehren zu verhindern, um den Glauben gewiß zu machen (vgl. Bl. C 2ᵃ Z. 1 ff.).

III. Weiteres zur Charakteriſtik der Schrift. (Luthers Stellung zur Bildungsfrage ſeiner Zeit.)

Es ſind bedeutſame reformatoriſche Grundſätze, an welche Luther hier erinnert, indem er eine gelehrte Bildung auch im Intereſſe des ſelbſtändigen, urteilsfähigen chriſtlichen Glaubens fordert.

Er will damit aber nicht behaupten, daß die Sprachstudien lediglich im Dienst der Religion und der Theologie betrieben werden sollen. Gewiß legt er den Hauptnachdruck darauf, daß durch die nach göttlicher Fügung neu erwachten Sprachwissenschaften vor allem das Evangelium wieder in seiner Reinheit und Ursprünglichkeit erkannt werde, daß durch das so erneuerte Schriftstudium der Glaube erfrischt und die selbständige Prüfung der Lehren ermöglicht werde, und er sucht in diesem Sinne nachzuweisen, wie im Lauf der Geschichte Blüte und Verfall von Kirche und Theologie Hand in Hand gehe mit Blüte und Verfall der Sprachen. Aber sehr deutlich macht Luther nun hier daneben geltend, daß auch um des so genannten weltlichen Standes willen, dessen sich die Sophisten bisher nicht angenommen, eine höhere Geistesbildung durch Sprachen, Künste und Historien notwendig sei, und zwar nicht bloß um tüchtige Regenten, Herren, Ratsleute, Richter, Ärzte zu gewinnen, sondern um das ganze deutsche Volk in allen seinen Ständen geistig zu heben [1]), damit viel feine gelehrte vernünftige ehrbare wohlgezogene Bürger seien, geschickte Männer, ja auch geschickte feine Frauen, die verständig urteilen, raten, helfen können; besonders wichtig sei der Unterricht in den Geschichten und Sprüchen aller Welt, wodurch die Söhne und Töchter den ganzen Weltlauf mit seinen Erfahrungen überschauen lernten, witzig und klug würden, was zu suchen und zu meiden sei in diesem äußerlichen Leben.

In diesem Sinne weist er mehrfach hin auf das beschämende Vorbild der alten heidnischen Griechen und Römer, welche durch tüchtige Pädagogen ihre Kinder zu witzigen vernünftigen trefflichen Leuten herangebildet hätten. Ja, zur Erlernung der Sprachen rät er sogar, die Bücher der alten Poeten und Oratores zu sammeln „nicht angesehen, ob sie Heiden oder Christen wären." Und sehn-

1) Paulsen I² S. 73 sagt von den Humanisten: „Der Gedanke, das ganze Volk mit der neuen Bildung zu durchdringen, liegt ihnen, so viel ich sehe, völlig fern." Ergänzend fügen wir bei: Luther lag dieser Gedanke sehr nahe, und er hat ihn hier deutlich ausgesprochen; er wollte, daß mit dem Evangelium das ganze Volk auch von humaner Bildung durchdrungen werde. — Paulsen berührt in seiner Inhaltsangabe der Lutherschen Schrift jene Gedanken, aber ohne sie zu würdigen.

lich wünscht er, daß die Deutschen fernerhin nicht mehr mit Recht wegen ihrer Unbildung als Bestien und Barbaren von den Nationen verspottet werden dürfen, sondern daß sie mit dankbarer Verwertung der von Gott dargebotenen Bildungsmittel der Vernunft brauchen und andere Lande sehen lassen möchten, daß sie auch Menschen sind, die etwas Nützliches lernen und lehren können, damit auch durch sie die Welt gebessert werde. Kurz, die Schulbildung bezwecke nicht bloß eine Ausbildung zum geistlichen Stand, sondern zum bürgerlichen Beruf, zeitlichen Regiment und weltlichen Stande überhaupt.

Ein großer Teil des ganzen Büchleins An die Ratsherrn führt diese Gedanken aus (vgl. Bl. B 3ᵃ ff. D 1ᵃ ff. D 3ᵃ ff. E 2ᵇ ff.); dabei erinnert der Reformator selbst beiläufig (Bl. D 1ᵇ Z. 12 ff.) daran, welch eine große geistige Umwälzung er mit seiner Lehre von der weltlichen Obrigkeit als einer göttlichen Ordnung angeregt habe. Hier setzt Rankes Charakteristik der Lutherschrift ein, Deutsche Gesch. II³, S. 71 f.: vor allem meine Luther Schulen für künftige Geistliche, jedoch bleibe er dabei nicht stehen, sondern tadele, daß die Schulen so ganz auf den geistlichen Stand berechnet werden; „sie von dieser engen Bestimmung loszureißen, einen weltlichen Gelehrtenstand zu gründen, ist seine vornehmste Absicht .... Eine Schrift, die für die Entwickelung der weltlichen Gelehrsamkeit [ich möchte lieber sagen: der Bildung des weltlichen Standes] dieselbe Bedeutung hat, wie das Buch an den deutschen Adel für den weltlichen Stand überhaupt. In Luther erhebt sich schon die Idee eines gelehrten weltlichen Beamtenstandes, die für das deutsche Leben eine so unendliche Wichtigkeit gewonnen hat; die populäre Pflege der Wissenschaften nach ihrem eignen Prinzip, getrennt von der Kirche, faßt er ins Auge; die norddeutsche universale Gelehrsamkeit strebt er zu gründen.“ Die letzten beiden Sätze freilich verwechseln m. E. Keim und Frucht und reflektieren moderne Anschauungen in Luthers Bewußtsein hinein. An Ranke schließt sich auch Vormbaum (Ev. Schulordn. I, S. V f.) mit folgender Charakteristik in nicht ganz glücklicher Formulierung an: „Die allgemeine kulturhistorische Bedeutung dieser Schrift liegt nicht darin, daß der Führer der reformatorischen Bewegung sein Wort und Ansehen dem Schulwesen lieh, sondern besonders darin, daß sie zuerst klar und kräftig

die Idee der christlichen Bildung aus ihrem eigenen Prinzip entwickelte und bezeugte, daß dieselbe mit Ausschluß hierarchischer Einflüsse sich verwirklichen müsse .... Sie schlug einen Ton an, durch welchen die von den Humanisten mit Vorliebe gehegten und weit verbreiteten Gedanken ihren bestimmten Ausdruck fanden. Die weltlichen Obrigkeiten erkennen die Sorge für die Bildung des Volkes als eine heilige Pflicht ꝛc."

Bedeutungsvoll ist es jedenfalls in dieser Hinsicht, daß Luther, wie 3½ Jahr zuvor an den christlichen Adel, so jetzt an die Bürgermeister und Ratsherren aller Städte deutsches Lands seinen Aufruf richtete. Wenn freilich J. B. Meyer, Luther als Schulbefreier (1884), dies dahin deutet, Luthers Verdienst sei eigentlich nur „die Befreiung der Schule aus den drückenden und hemmenden Banden der Kirche und die Anlehnung der Schule an die weltliche Obrigkeit", so ist übersehen, daß Luther doch nur christliche Schulen und christliche Volkserziehung durch die weltliche Obrigkeit will, und daß er die Obrigkeit eben als ein hervorragendes Glied der christlichen Gemeinde wertgeschätzt hat, welche vermöge ihrer Macht vor allem das Stiften, Einrichten, Dotieren, Ordnen, Schützen der Schulen und Pfarreien besorgen sollte. Und die wichtigsten Schulordnungen des Reformationsjahrhunderts sind bekanntlich Teile der Kirchenordnungen. Allerdings aber kommt in der vorliegenden Schrift der wichtige reformatorische Gedanke zum Ausdruck, daß die sogenannte weltliche Obrigkeit eben solch einen geistlichen Beruf und Charakter hat und anstatt der alten privilegierten Hierarchie diesen Beruf ausüben soll.

Nicht zu übersehen ist dabei, daß Luther hier an Bestehendes anknüpfte und nicht schlechthin Neues forderte. Denn seit dem 13. Jahrhundert waren in vielen Städten neben den alten Dom-, Kloster- oder Stiftsschulen eigene Ratsschulen unter dem Patronat der städtischen Obrigkeit gegründet worden, meist in harten lokalen Kämpfen mit dem Dom- oder Stiftsscholastikus [1]); am Ende des

1) Wie außerordentlich schwierig es war, neue Schulanstalten zu gründen da, wo ein Domstift von altersher das ausschließliche Recht auf Einrichten und Halten der Schulen besaß, kann man z. B. aus dem lehrreichen Buch von

Mittelalters überwog die Zahl der Stadtschulen die der Klerikalschulen. Allerdings bestand dabei die selbstverständliche Voraussetzung, daß alle Schulen hinsichtlich der Lehre der Kirche untergeordnet seien. Die Stadtschulen gehörten immer zu einer Pfarrkirche, Lehrer und Schüler gingen regelmäßig zu Chor; ihr Unterrichtsbetrieb unterschied sich von dem der Klerikalschulen entweder gar nicht, oder nur dadurch, daß er mehr auf das Elementare sich beschränkte, während den Stiftsschulen der höhere Unterricht vorbehalten blieb; auch wurden in der Regel nur äußerliche Umstände als Motive ihrer Gründung angegeben (z. B. die Höhe des Schulgeldes, der unbequeme Schulweg, die Unzulänglichkeit eines vom Scholastikus angenommenen Schulmeisters, der Wunsch, für die städtischen Gotteshäuser einen eigenen Schülerchor zu besitzen u. dergl.). Unverkennbar aber wirkte doch bei alledem mit das selbständige Emporstreben der aufblühenden Städte, welche von fremden sowohl weltlichen als geistlichen Einflüssen und Bevormundungen frei werden wollten. Und jedenfalls waren in diesen unabhängig vom Klerus begründeten Schulen, in welchen der Rat die Lehrer anstellte und mehrfach sogar die Schulordnungen erließ, bedeutsame äußere und rechtliche Anknüpfungspunkte für wirklich neue reformatorische Bestrebungen gegeben.

Die Zeitgenossen Luthers freilich überschauten diese Zusammenhänge nicht so und scheinen jene — daß ich so sage — säkularisierende Richtung in Luthers Anschauungen vom Schulwesen nicht als die hervorstechende Eigentümlichkeit seiner Schrift erkannt zu haben.

Den ersten Eindruck, welchen dieselbe im Kreise der Gebildeten hervorrief, bringt ein Wittenberger Studentenbrief vom 8. April 1524 auf den charakteristischen Ausdruck: totus fere libellus encomion est linguarum, in quo, de argumentis loquor, cernendus Germanicus Cicero (Felix Raythor an Thomas Blaurer; vgl. Hartfelder, Melanchth. Paedag. 1892, S. 134). Den-

---

Ed. Meyer, Geschichte des Hamburger Schul- und Unterrichtswesens (1843) deutlich erkennen. Vgl. auch Paulsen I², S. 17 ff.; Joh. Müller, Vor- und frühreformat. Schulordn. u. Schulverträge (Zschopau 1885 u. 1886).

ſelben Eindruck bezeugt Melanchthon in ſeinem ſchon erwähnten Vorwort zur lateiniſchen Überſetzung (vgl. oben S. 726 f.), und zwar iſt ihm Luthers dringende Empfehlung der klaſſiſchen Studien von beſonderer Wichtigkeit für die Bekämpfung jener bildungsfeindlichen Schwärmer, die aus Aberglauben die Wiſſenſchaft verachten; man fühlt es den Worten Melanchthons ab, was für eine Herzensfreude Luthers Aufruf gerade ihm bereitet hatte, dem die Sorge für die neu erblühten Wiſſenſchaften noch mehr im Mittelpunkt des geiſtigen Intereſſes ſtand. In unſerer vorſtehenden geſchichtlichen Unterſuchung aber glaubten wir ja gerade darin ein Hauptmotiv Luthers zur Abfaſſung ſeiner Schrift zu erkennen, daß er den Schwarmgeiſtern und Prädikanten, die nicht ſeines Geiſtes Art hatten, aber doch ſehr zum Schaden an ſein Werk ſich hingen und ſogar ſeine deutſche Bibelüberſetzung als Rechtfertigung ihrer Verachtung der Wiſſenſchaft mißbrauchten, grundſätzlich und entſchieden entgegentreten wollte. So ordnet ſich, geſchichtlich angeſehen, Luthers Aufruf an die Ratsherren denjenigen ſeiner Schriften an, welche der Auseinanderſetzung mit den Schwärmern gewidmet ſind. Gerade dieſe Entſcheidung Luthers für Gelehrſamkeit und Bildung gegen den Anſturm der radikalen ſektiereriſchen Elemente war in der großen geiſtigen Kriſis jener Jahre eine Entſcheidung von ungeheurer Tragweite. Auch Joh. Müller, Quellenſchriften ꝛc., S. 378, ſagt (teilweis freilich von Paulſen beeinflußt): die Erkenntnis der aus dem Niedergang der Studien dem deutſchen Volk und der Sache des Evangeliums drohenden Gefahr und die Anwendung geeigneter Mittel zur Beſeitigung dieſer Gefahr ſei Luthers eigentlicher Ruhm in der Geſchichte der Pädagogik, und darin liege die geſchichtliche Bedeutung ſeines Schreibens an die Ratsherren.

Luthers Stellung zur Bildungsfrage ſeiner Zeit kennzeichnet ſich hier in den bezüglichen Ausführungen als bedeutſame Übereinſtimmung mit dem Humanismus, der durch die Wiederbelebung des klaſſiſchen Altertums begründeten neuen Geiſtesbildung, ohne daß man die charakteriſtiſchen Unterſchiede überſehen darf.

Jene Wertſchätzung des weltlichen Standes und der weltlichen

Gelehrſamkeit, der Hinweis auf die vorbildliche antike Pädagogik, der Proteſt gegen eine bloß auf den Pfaffen- und Mönchsſtand zugeſchnittene Bildung, die Abwehr aller jener einer edlen Geiſtesbildung abholden Mächte (Schwarmgeiſterei, materieller Erwerbsſinn, Sophiſtik), beſonders die Polemik gegen die „Sophiſten“, — bei den Humaniſten ſtehende Bezeichnung der Vertreter der mittelalterlichen ſcholaſtiſchen Theologie und Philoſophie — deren Lehrbücher und Lehrmethode, ferner der begeiſterte Lobpreis der Sprachwiſſenſchaften, des studium trilingue, deren Unentbehrlichkeit nicht nur für Kirche und Staat, ſondern auch deren Ergötzlichkeit und Lieblichkeit er zu würdigen weiß [1]), auch manches andere, wie z. B. die Forderung eines neu zu ordnenden Bibliotheksweſens: das alles verſetzt uns in den Ideenkreis der humaniſtiſchen Kulturepoche. „Daß in erſter Linie vom Bürgertum die feſte Grundlage der modernen deutſchen Bildung geſchaffen werden müſſe, ſtand ihm ebenſo feſt wie der humaniſtiſche Charakter des neuen Schulweſens“, ſo urteilt v. Bezold, Geſch. d. deutſch. Ref. S. 568 über den Ideengehalt der Schrift Luthers.

Doch dürfen wir nicht verkennen, daß das Bildungsideal des Reformators von dem der Humaniſten in weſentlichen Beziehungen abweichend und eigenartig war. Niemals hatte er in den klaſſiſchen Studien ſeine volle Befriedigung gefunden, ſondern in Gottes Wort; und eben darin ſah er ihre hauptſächliche Bedeutung, daß durch ſie die Quelle der bibliſchen Urkunden erſchloſſen werde. Luther war nie eigentlicher Humaniſt geweſen und rechnete ſich auch nicht zu ihnen; in unſerer Schrift ſelbſt z. B. klagt er ja darüber, daß er nicht mehr Poeten und Hiſtorien geleſen habe, vielmehr des Teufels Dreck, die Philoſophos und Sophiſten, habe ſtudieren müſſen (Bl. D 3ᵃ Z. 14 ff.). In Erfurt hatte er nicht

1) Vgl. Bl. 4ᵇ Z. 8 ff.: „Zwar wenn kein anderer nutz an den ſprachen were, ſollt doch vns das billich erfrewen vnd anzünden, das es ſo ein edle feine gabe Gottis iſt, da mit vns deutſchen Gott itzt ſo reichlich faſt vber alle lender heymſucht vnd begnadet.“ Ähnlich in der Schulpredigt 1530, Bl. F 2ᵇ: „wie eine feine luſt es iſt, das ein man gelert iſt, ob er gleich kein ampt nimer mehr hette, das er daheymen bey ſich ſelbs allerley leſen, mit gelerten leuten reden vnd vmbgehen . . . kan.“

zu dem Poetenzirkel des Maternus Pistoris, auch nicht zu den Genossen des mutianischen Bundes gehört; die aus diesem Kreise hervorgegangenen Spottschriften in der Art der Epistulae obscurorum virorum waren ihm nicht sympathisch gewesen, und frühzeitig schon ging ihm die Ahnung auf, daß Erasmus, der anerkannte Fürst der Wissenschaft, in den sittlich-religiösen Hauptfragen ihm innerlich fremd gegenüberstehe. Aber er hatte doch schon in Erfurt mit der römischen Litteratur sich beschäftigt, seinen Plautus und Virgil mit ins Kloster genommen, mit einem Crotus und Lange Freundschaft gehalten; und aus diesem Humanistenkreise sind ihm später ein Spalatin und Jonas als treueste Mitarbeiter zugewachsen. Die Liebe zu den alten Klassikern hat er zeitlebens festgehalten (vgl. O. G. Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern, 1883).

Vergegenwärtigen wir uns das Weitere. In Wittenberg betrieb er selbst mit Eifer das Studium der griechischen und hebräischen Sprache. Mit den Häuptern des Humanismus Erasmus, Mutian, Reuchlin suchte er briefliche Fühlung; in der Reuchlinschen Fehde sprach er sich entschieden gegen die Kölner aus; dem Erasmus erteilte er das Lob, die Sprachen eingeführt und von den gottlosen Studien weggerufen zu haben. In den Jahren 1518 und 1519 sehen wir ferner Luther in Gemeinschaft mit Spalatin, Carlstadt u. a. wiederholt bemüht, die philosophisch-scholastischen Vorlesungen in Wittenberg immer mehr durch klassische und biblische zu ersetzen, auch für das Studium des Hebräischen geeignete Lehrer der Universität zuzuführen. So hören wir in einem Brief Luthers vom 11. März 1518 von einem gemeinsam komponierten Entwurf zur Reform des Wittenberger Studiums, nämlich „zur Austreibung der gesamten Barbarei und zur Mehrung jeglicher Bildung“; näheres darüber im Brief an Lange vom 21. März 1518: man habe Aussicht auf Vorlesungen über die drei Sprachen, ferner über Plinius, Mathematik, Quintilian u. a. an Stelle der thörichten Lektionen über Petrus Hispanus, Tartaretus, Aristoteles. Im Februar 1519 beantragte er in Gemeinschaft mit anderen Universitätsgenossen sogar, daß das für ein Colleg über thomistische Logik gezahlte Gehalt zu einer Vorlesung über Ovids Metamorphosen

verwendet werde. Wenige Wochen danach dankte er dem Kurfürsten für die freigebige Förderung aller edlen Studien: Hebräisch und Griechisch werde mit Erfolg betrieben, die lautere Theologie Christi triumphiere, eitle Menschenmeinungen fänden keine Stätte mehr u. s. f. Und in Reuchlins Großneffen Melanchthon vollends besaß er seit August 1518 als Mitarbeiter einen „Grammatiker" und „Griechen", dessen reiche Gelehrsamkeit, in den Dienst des Evangeliums gestellt, von ihm aufs höchste geschätzt wurde; sogleich die bedeutende Antrittsrede Melanchthons am 29. August 1518, worin programmatisch die unlösbare Verbindung zwischen den humanistischen Studien, speziell den Sprachstudien und dem Evangelium verkündet ward, fand Luthers vollen Beifall [1]).

Dieselbe Tendenz befolgt das Reformationsprogramm in der Schrift an den Adel (Weim. Ausg. Bd. VI, S. 457 ff.): als wissenschaftliche Grundlegung für alle Fakultäten soll das Studium des Lateinischen, Griechischen, Hebräischen dienen nebst Rhetorik nach Aristoteles und Cicero, auch Logik und Poetik des Aristoteles zur formalen Bildung des Predigers oder Redners; neben diesen sprachlichen sollen die mathematischen Disziplinen und Geschichte getrieben werden; sonst aber möchte er den blinden heidnischen Meister Aristo-

---

1) Hartfelder, Phil. Melanchthon als praec. Germ., S. 204—207, will in manchen Urteilen Luthers über Sprachen, Dialektik, Rhetorik u. a. eine direkte Abhängigkeit von Melanchthon annehmen; „wenn in Sachen des Evangeliums Luther der Gebende und Melanchthon der Empfangende war, so kehrte sich in wissenschaftlichen Dingen das Verhältnis um". Als Beweis führt er auch mehrere Stellen aus der Schrift an die Ratsherren an, die Urteile über den Wert der Sprachen, welche fast wörtlich mit Melanchthonschen Sätzen stimmen. Ähnlich urteilte schon Ratz, Was hat Luther durch Melanchthon gewonnen? (Zeitschr. f. histor. Theol. 1870, S. 313—386, bes. S. 323 ff.). Gewiß ist, daß Luther die wissenschaftliche Überlegenheit des jüngeren Freundes neidlos anerkannt hat, und als Niederschlag ihres beiderseitigen Gedankenaustausches mögen sich auch gewisse charakteristische formelhafte Sätze ausgeprägt haben. Anderseits ist zweifellos daran festzuhalten, daß Luther von Anfang an mit Melanchthon in der Hochschätzung der Sprachwissenschaft für die Theologie einig war. Das stand für Luther längst fest; eben daraus erklären sich ja seine Bemühungen um Verbesserung der Wittenberger Universitätsstudien schon vor Melanchthons Ankunft.

teles, der des lebendigen Gottes Bücher faſt unterdrückt habe, entthront ſehen und die h. Schrift regieren laſſen. Das Ziel aller, nicht bloß theologiſcher Bildung und Erziehung iſt ihm im Grunde das Durchdrungenſein von Gottes Wort: bei 9 bis 10 Jahren ſchon müßte jeder Chriſt das ganze h. Evangelium, darin ſein Name und Leben ſteht, wiſſen; jede Stadt müßte Knaben- und Mädchenſchulen haben, um die Jugend das Evangelium zu lehren; und wenn die geſchickteſten Knaben von den kleinen Schulen auf die Hochſchule geſchickt würden, dürfte man nur eine ſolche wählen, wo die h. Schrift regiert, denn die andern ſeien Pforten der Hölle; die h. Schrift ſolle die vornehmſte Lektion ſein auf allen hohen und niederen Schulen.

Der Erreichung dieſes Zieles, der Durchdringung der Chriſtenheit, inſonderheit des deutſchen Volkes mit dem lauteren Evangelium diente ja die ganze Lebensarbeit des Reformators, ſein akademiſches Lehramt, ſeine Predigten, ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit, vornehmlich auch das begonnene Werk der Bibelverdeutſchung. Zur Sicherſtellung eben jenes höchſten Zieles vor allem forderte er die Pflege der Sprachſtudien durch gute Schulen. Nur „chriſtliche“ Schulen will er gemäß ſeinem Aufruf an die Bürgermeiſter und Ratsherren Deutſchlands aufgerichtet und gehalten haben, um Chriſtenmenſchen zu erziehen, denn ein rechter Chriſtenmenſch vermöge mehr zu nützen, als alle Menſchen auf Erden. Seinem Lobpreis der güldenen Jahre, die Gottes Gnade durch viel tüchtige Lehrer und Bücher geſchenkt habe, ſtellt er hier unmittelbar zur Seite die nachdrückliche Erinnerung an das Wort Gottes, das einem Platzregen gleich reicher als je über Deutſchland ſich ergoſſen habe. Die Mißachtung der neuen guten Schulen durch Trägheit oder Schwärmerei bezeichnet er mit ſcharfer Abwehr als Liſt des Teufels, denn er denkt dabei weniger an den Schaden, den dadurch die Bildung für ſich davontrage, als vielmehr an die Schande und den Schaden, den das Evangelium erleide. Und wo er rät, griechiſche und lateiniſche Autoren, unangeſehen ob ſie heidniſch ſind, in den Bibliotheken zu ſammeln, hat er zuvor geſagt, daß als eiſerner Beſtand aller Bibliotheken vor allem die Bibel in allen Sprachen und mit den beſten Auslegungen ſich finden müſſe.

Ferner die wichtigsten und höchsten Motive zum Aufrichten und Halten der Schulen findet er in den klaren Befehlen des göttlichen Wortes sowie in der Pflicht der Dankbarkeit für das geschenkte neue Licht des Evangeliums und die zur Erhaltung desselben dargebotenen Mittel. Wohl führt er auch Gründe der Vernunft und Lebensklugheit und Rücksichten auf nationale Ehre an, aber durchschlagend sind ihm die religiösen Motive: Gott zu Dank und Ehren, auf Gottes Gebot hin, um des Wortes Gottes willen muß das Werk der Jugenderziehung mit heiligem Ernst getrieben werden. In diesem Zusammenhange erfaßt er es als eine Sache von ungeheurer Wichtigkeit und Tragweite, „da Christo und aller Welt viel an liegt", als einen nötigen Gottesdienst [1]). Daher äußert er hier und sucht zu erwecken das Gefühl höchster Verantwortlichkeit und heiligster Verpflichtung gegenüber den edlen Seelen der Kinder, die unerzogen eine Beute des Teufels und Schande für ihre Umgebung werden, gegenüber auch der Christenheit und dem ganzen deutschen Lande, dessen Zukunft, Glück und Heil davon abhängt.

Aus derselben tiefen sittlich-religiösen Auffassung erklärt sich auch in unserer Schrift die Schärfe seiner Rügen gegen die pflichtvergessenen Obrigkeiten, Fürsten, Eltern, Stifte, Klöster u. s. w. Daher auch der hohe prophetische Ton seiner Mahnungen, die er, der Geächtete und Gebannte, in die deutschen Lande hinausruft: Gott habe ihm den Mund aufgethan, von Gott sei er dem deutschen Land verordnet, und wer ihm hierin gehorche, der gehorche Christo. Man mag bei manchem deutschen Humanisten Worte begeisterter Vaterlandsliebe finden mit der Behauptung, daß die guten Wissenschaften für den geistlichen und weltlichen Stand von Nutzen seien: aber was Luther hier in gewaltiger Beredsamkeit ausspricht, sagt

1) Ebenso schon früher im Sermon v. ehel. Stand 1519, Weim. Ausg. II, 169 f. (vgl. IX, 217 f.): „Es ist kein größer Schade der Christenheit, denn die Kinder versäumen; denn soll man der Christenheit wieder helfen, so muß man fürwahr an den Kindern anheben, wie vor Zeiten geschah" u. s. w. Auch in der Auslegung des vierten Gebotes im Sermon von den guten Werken, Weim. Ausg. Bd. VI, 251 ff. = IX, S. 276 ff. Zu erinnern ist ferner an die Mahnungen zur Jugendunterweisung, welche er schon im Brief vom 25. Sept. 1516 an Mich. Dressel und die Augustiner in Neustadt ausgesprochen hat.

er nicht als ein Humaniſt, ſondern als der deutſche Reformator kraft ſeines eigentümlichen Weſens und ſeiner geſamten geiſtigen und ſittlich-religiöſen Lebensanſchauung.

Auch gleichlautende Grundſätze des Humanismus, wie z. B. die Polemik gegen die Sophiſten oder jene Wertſchätzung des weltlichen Standes und der natürlichen Lebensordnungen, waren doch bei Luther eigentümlich orientiert. Mag auch, um auf letzteres einzugehen, zunächſt die humaniſtiſche, durch die Ideen des klaſſiſchen Altertums befruchtete Weltanſchauung hierin anregend und befreiend auf ihn eingewirkt haben: die reformatoriſche Scheidung und Abgrenzung der großen Lebensgebiete, des Geiſtlichen und Weltlichen, iſt im Grunde doch für Luther aus ſeiner zentralen religiöſen Lebenserfahrung, aus ſeinem Glauben gefloſſen. Indem er, um mit A. Harnack zu reden, im Chriſtentum die Religion in ihrer Eigentümlichkeit wieder entdeckte, löſte ſich ihm das Evangelium aus ſeiner Verkuppelung mit rechtlichen, politiſchen, philoſophiſchen Elementen los; das ſelbſtſtändige Recht und die Beſonderheit der anderen Lebensordnungen, des Staates, des Rechts, der Familie, des bürgerlichen Berufs, der Wiſſenſchaft war ſomit grundſätzlich anerkannt, gemäß dem Wort des Apoſtels: Alles iſt euer, ihr aber ſeid Chriſti. Dagegen hat der Humanismus das Mittelalter nicht überwinden können, weil er es nur mit den Mitteln der antiken klaſſiſchen Bildung bekämpfte; er „hat weder den Weg zu einer neuen kräftigen Sittlichkeit gefunden, noch die Grenzlinien entdeckt, welche Glauben und Wiſſen, Geiſt und Natur, Schönheit und Wahrheit ſcheiden".

Im Grunde ſtand ſo Luther, der durch und durch volkstümliche und prophetiſch-religiöſe Charakter, doch ſolchen Männern fremd gegenüber, welche, mit ſchwärmeriſcher Begeiſterung in die Dichter und Denker des klaſſiſchen Altertums verſenkt, ihre ariſtokratiſchen ſchöngeiſtigen Bildungsintereſſen als höchſten Lebenszweck und Lebensgenuß verfolgten und dadurch vielfach teils den eigentümlichen nationalen Bildungstrieben der großen Menge des deutſchen Volkes teils auch einer rückſichtsloſen opferfreudigen Anteilnahme an den tiefſten ſittlich-religiöſen Problemen ſich entfremdeten [1]). Zeigten doch einige

1) Es handelt ſich für uns hier nur um Luthers Stellung zur Bildungs-

führende Geister in diesem Kreise, ein Erasmus, vollends ein Mutian unverkennbare Hinneigung zu antiker Freidenkerei, und brachten es doch dabei fertig, dem Schutz und der Autorität der alten Kirche sich zu unterwerfen. Mit Notwendigkeit kam es in den Kreisen dieser Freunde der neuen Bildung zu einer Krisis damals, als die religiöse Bewegung zur Lebensfrage der Nation wurde, der gegenüber eine Neutralität nicht mehr möglich war. Und es waren nicht die schlechtesten unter den Humanisten, welche von Erasmus zu Luther übergingen und ihre wissenschaftliche Bildung in den Dienst der Kirche und Schule der Reformation stellten; diese hatten es von Luther gelernt, daß allein das Evangelium einen absoluten Wert habe, und daß das höchste Ziel aller Erziehung der christliche Charakter sei, der sich aber doch in allerlei weltlichen Berufen bewähren und mit edler freier menschlicher Bildung und Wissenschaft geziert sein soll. Dies eben ist das Bildungsideal, wie es Luther auch bei Abfassung seiner Schrift an die Ratsherren vorschwebte.

Eine die Entwickelung der Jahrhunderte überblickende Betrachtung pflegt das Neue, Schöpferische, Eigentümliche der reformatorischen Ideen in den Vordergrund zu rücken. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß dieselben an das Vorhandene anknüpfen und erst

---

frage seiner Zeit im Blick auf seine vorliegende Schrift. Das große Thema „Humanismus und Reformation" kann also nur flüchtig gestreift werden. Aus der Fülle der bezüglichen Litteratur hebe ich hervor außer den bekannten geschichtlichen Werken von Ranke, Köstlin, v. Bezold, Kolde und neuerlich A. Berger (Die Kulturaufgaben der Reformation 1895, M. Luther 1483—1525, ebenfalls 1895) die Darstellungen der Gesch. d. Pädag. von Raumer bis auf Th. Ziegler (Gesch. d. Pädag., in Burmeisters Handbuch I, 1895) und Hartfelder (Erzieh. u. Unterr. im Zeitalter d. Humanism., in Gesch. d. Erzieh. v. K. A. Schmid II, 2. 1889), ferner O. G. Schmidt, Luthers Bekanntsch. mit d. alten Klassik. (1883), den Vortrag von Drews, Human. u. Reformat. (1887), besonders die oben citierte Festrede von A. Harnack, M. Luther in seiner Bedeutung f. d. Gesch. d. Wissensch. u. d. Bildung (1883) und die scharf pointierten Sätze bei Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterr. I², S. 52 ff. 70 ff. 89 ff. 184. Die Dissertation von E. Zweynert, Luthers Stellung zur human. Schule u. Wissensch. (1895) enthält mehrere geschichtliche Irrtümer, auch ihre Formulierung des Lutherschen Bildungsideals „christlich-menschlich-bürgerlich" ist nicht glücklich.

allmählich im Kampf mit einer spröden Wirklichkeit sich ausleben und praktisch gestalten konnten.

Was das gelehrte Schulwesen angeht, so haben wir schon wiederholt angedeutet, in welchem Maße Luther an die epochemachenden Bestrebungen des Humanismus anknüpfte und wie er sie sich zunutze machte. Ja, wenn er in der vorliegenden Schrift Gottes Gnade preist, die jetzt in Deutschland die feinsten, gelehrtesten, mit Sprachen und allen Künsten gezierten Leute, dazu die besten Lehrbücher reichlich gegeben habe, daß diese vorhanden seien, so gesteht er damit selbst zu, daß er in den gelehrten Unterrichtsbetrieb als solchen, in seine Fächer, Methoden, Formen u. s. w. nicht neugestaltend eingreifen wolle [1]); vorbehalten ist natürlich die religiöse

---

1) Besonders scharf betonen Eckstein, Latein.-griech. Unterr. S. 85 ff., Joh. Müller, Quellenschriften, S. 378, Anm. 230, und Paulsen I², S. 268 ff., daß für den gelehrten Unterricht der Humanismus, nicht die Reformation Epoche bilde. Das andere Extrem vertritt Hollmann, Luthers u. Melanchthons Anteil an der Begründung d. ev. Lateinschule von 1518—1530, ein Beitrag zur Entstehungsgesch. d. ev. Gymnas. Dorpat 1885. Progr. d. klass. Privatgymnas. Derselbe sucht nachzuweisen, daß zuerst Luther (nicht etwa Melanchthon oder die Humanisten) den für die Organisation des gesamten modernen Bildungswesens epochemachenden Gedanken erfaßt und ausgesprochen habe, die Universität bezw. deren Artistenfakultät von der Sorge für die genügende Vorbildung ihrer Jünger zu entlasten, indem diese solchen Schulen zugewiesen würden, die eigens zu diesem Behufe einzurichten wären: ein Gedanke, dessen konkrete Ausgestaltung die Entstehung des evangelischen Gymnasiums zur Folge gehabt habe. Diese Idee keime zuerst auf in der Schrift an den Adel (zum 25.), wo Luther andeute, daß er die Arbeit der Artistenfakultät und zwar in wesentlich modifizierter Gestalt zur Aufgabe der „kleinen Schulen" machen wolle. In der Schrift an die Ratsherren führe er diese Idee weiter aus, lege die Dringlichkeit und Möglichkeit ihrer Verwirklichung dar und mache ihre praktische Ausführung den städtischen Obrigkeiten zur Gewissenspflicht. Darin bestehe die eigentümliche Bedeutung der Schrift (p. XIII ff.). Als Bestätigung für diese Auffassung weist Hollmann vornehmlich auf zwei Stellen hin: 1) Bl. D 3ᵇ Z. 28 ff.: wo wolle man Leute hernehmen, so man die Schulen zergehen läßt und nicht andere christlicher aufrichtet; „also neue, andersgeartete Schulen will Luther ins Leben gerufen sehen, dergleichen damals noch nicht bestanden hatten"; 2) Bl. D 4ᵇ Z. 14 f. „weil Andere schweigen", so erhebe Luther seine Stimme. — Richtig ist, daß Luther wünscht, die bisherigen Teufelsschulen möchten „zu christlichen Schulen verwandelt werden" (Bl. B 1ᵃ Z. 6 f.).

Unterweisung, die ihm die Hauptsache war, die aber nicht der Schule allein, sondern vornehmlich der Kirche und dem Elternhause zufallen sollte.

Ferner ist zu beachten, daß beide, Reformation und Humanismus, noch auf dem Boden der abendländischen lateinischen Kultur stehen; an dem überlieferten mittelalterlichen Schema der Unterrichtsstoffe, der sogenannten artes liberales, ist, wenn auch in freier Weise (s. oben S. 710f.), festgehalten, vollends an der Latinität, der Wertschätzung des Latein als der Kultursprache für alle höher Gebildeten.

Dem Reformator, der mit seinen deutschen Schriften und seiner Bibelübersetzung für die einheitliche neuhochdeutsche Schriftsprache bahnbrechend gewirkt, kam es doch nicht in den Sinn, etwa die deutsche Sprache als Unterrichtsgegenstand oder Unterrichtsmittel in die Gelehrtenschule einzuführen. Wohin die Entwickelung zielte, zeigt z. B. der Satz aus dem sächsischen Schulplan 1528: „Erstlich sollen die schulmeister vleis ankeren, das sie die kinder allein lateynisch leren, nicht deudsch odder grekisch odder ebreisch", ferner Luthers Erörterung in seinem Schulsermon 1530: die Knaben, die nicht zum Gelehrtenstand geschickt seien, sollen „auch lernen, zum wenigsten Latein verstehen, schreiben und lesen, denn man bedarf nicht allein hochgelehrter Doctores und Magistri in der Schrift, man muß auch gemeine Pfarrer haben, die das Evangelium und Katechismus treiben im jungen und groben Volk, taufen ꝛc., ob sie nicht zum Streit wider die Ketzer taugen, da liegt nicht Macht an ..... Und obschon ein solcher Knabe, so Latein gelernt hat, darnach ein Handwerk lernt und Bürger wird, hat man denselbigen im Vorrat, ob man sein etwa zum Pfarrer oder sonst zum Wort brauchen müßte, schadet ihm auch solche Lehre nichts zur Nahrung"; zwar sei jetzt Evangelium und Katechismus aus deutschen Büchern leicht zu lernen, „aber lateinisch müssen die gemeinen

---

Aber Luthers Darlegungen sind durchaus nicht auf jene organisatorische Idee konzentriert, beziehen sich ja auch auf Hochschulen, Mädchenschulen u. s. w. Hollmann hat sich die geschichtlichen Anlässe von Luthers Schreiben nicht vergegenwärtigt. Im übrigen verweise ich auf meine Ausführungen unten S. 762 ff.

Pfarrer und Prediger können und mögen des nicht entbehren, so wenig als die Gelehrten des Griechischen und Hebräischen entbehren sollen, wie S. Augustin spricht und das geistliche Recht selbst setzt." Auch die neue Ordnung der Wittenberger Knabenschule vom Jahre 1533 (Förstemann, Neues Urkundenbuch S. 390 ff.) weist die Erlernung der lateinischen Sprache als die eigentliche Substanz des Unterrichts auf. In der vorliegenden Schrift an die Bürgermeister und Ratsherren vollends ist, wie wir sahen, der Nachweis der Unentbehrlichkeit der alten Sprachen und zwar nicht bloß des Lateinischen für den gelehrten Beruf, ja für alle edle Bildung ein Hauptpunkt des Inhalts.

Daß Luther keinen rücksichtslosen Bruch mit der mittelalterlichen Überlieferung will, erkennen wir hier auch aus dem wiederholten Lob, das er der in der alten christlichen Kirche üblich gewesenen Unterrichtsweise spendet, wie sie nach der Legende bei den Märtyrerinnen Agnes, Agatha, Lucia u. a. zur segensreichen Anwendung gekommen und in den ältesten Klöstern und Stiften Brauch gewesen sei (s. oben S. 693).

Erwähnt sei auch in diesem Zusammenhange, obwohl es für das Verständnis der vorliegenden Schrift nicht direkt in Frage kommt, daß Luther grundsätzlich gegen die von den Schwärmern gewollte Abfassung der mittelalterlichen akademischen Grade und Promotionen war (s. oben S. 731 f.); Luther und Melanchthon waren in diesem Punkt der mittelalterlichen Überlieferung gegenüber konservativer als die Humanisten [1]).

---

1) Besonders deutlich ist das bei Melanchthon, der z. B. in seiner Rede „De gradibus discentium" 1525 (Corp. Ref. XI, 98 ff.) im Interesse eines geregelten wissenschaftlichen Studiums den bleibenden Wert der gelehrten Grade (die damals die Examina ersetzten) verteidigte und auch später für deren Beibehaltung eintrat, als seitens der Hochschulen Tübingen und Königsberg die Frage an ihn herantrat, ob nicht die doch eigentlich aus päpstlichen Privilegierungen herstammenden akademischen Grade abzuschaffen seien. Vgl. Hartfelder, Melanchthon als Praec. Germ., S. 454 ff. 459 ff. 467 f. Die Opposition gegen die Grade seit dem zweiten Decennium des 16. Jahrhunderts wird hier richtig teils auf einen Kreis von Humanisten, die mit der scholastischen Lehrmethode zugleich jene Stücke des altscholastischen Apparates verwarfen, teils auf Carlstadt und die Anabaptisten zurückgeführt. Luther betreffend urteilt

Das eigentümliche Bildungsideal, welches Luther für den Jugendunterricht vorschwebte, ist in dem Sendschreiben an die Bürger-

---

Hartfelder unter Hinweis auf dessen Äußerungen in den Tischreden (Förstemann-Bindseil IV, 552 f.; Lutheri Colloquia ed. Bindseil II, 18), daß er in dieser Frage mit Melanchthon desselben Sinnes gewesen sei. Geiger, Renaissance und Human. (1882) S. 410 ff. verweist näher auf den von Mutian beeinflußten Humanistenkreis, besonders auf Huttens Nemo und die Dunkelmännerbriefe, verwirrt aber das Problem, indem er Carlstadt und Wiclif, ohne deren andersartige Motive zu nennen, unter die Vertreter der Renaissance rechnet und neben Petrarca, Vives, Felix Hemmerlin, Bartholomäus von Köln, Mutian stellt. Drews, Disputationen Luthers (1895) geht im Vorwort S. X ff. näher auf die Frage ein; er erklärt das auffallende Nachlassen der Promotionen zwischen 1525 und 1532 aus dem Einfluß einer weitverbreiteten allgemeinen Zeitanschauung, deren „letzte Ursache" in der Abneigung der Humanisten gegen den mittelalterlichen Lehrbetrieb zu suchen sei; Melanchthon sei hierin nicht der Zeitströmung gefolgt, wohl aber Luther, der laut Liber Decan. zum Jahre 1521 den Promotionseid verworfen und im Brief an Spalatin vom 12. Oktober 1523 (De Wette II, 420) ziemlich verächtlich und spöttisch über die theol. Doktorwürde und die damit verbundenen Äußerlichkeiten geurteilt habe. Doch sei Luther auf Melanchthons Standpunkt gedrängt, als der Schwärmergeist Carlstadts und Genossen gegen die akademischen Grade und alle Gelehrsamkeit stürmte. Diese weit um sich greifende Anschauung Carlstadts komme auch als Ursache für den Rückgang der Promotionen in Betracht, doch „nicht allein", letztlich habe es in der ganzen Stimmung der Zeit gelegen, daß man von den Studien nicht viel hielt. — Diese Darstellung des Lutherschen Standpunkts scheint mir unklar zu sein. Es ist nicht deutlich, inwiefern Luther einerseits „von einer allgemeinen Zeitrichtung ergriffen sein" soll, welche als Ganzes teils aus humanistischen teils aus mystischen teils aus sonstigen Motiven zu erklären sei, und wie er nun doch durch die Mystik zum Widerspruch dagegen gedrungen worden sein soll. Also waren es etwa bloß humanistische Gedanken, die ihn in die Opposition gegen die Grade trieben? aber wann denn und wie lange Zeit? Nach Drews' Darstellung müßte der den Graduierungen feindliche Standpunkt Luthers dem Offenbarwerden der Carlstadtschen Schwärmerei, also jedenfalls dem 3. Februar 1523 (s. oben S. 732), vorangehen. Allein die einzige bedeutsame und charakteristische Äußerung Luthers wider die larva doctoralis in Theologia stammt erst vom 12. Oktober 1523. Und jene andere Beweisstelle (Alb. Acad. p. 26), Luthers Votum gegen den Promotionseid, ist durch keinerlei humanistische, sondern durch das religiöse Bedenken motiviert: Qui Deum non reveretur, is nequaquam iusiurandum reverebitur. Jene Briefstelle vom 12. Oktober 1523 ist aber in der That auffallend, zumal wir wissen, daß Luther am 3. Februar 1523 und im Sommer desselben Jahres

meiſter und Ratsherren nicht eigentlich programmatiſch entwickelt, wie etwa in der Schrift an den Adel, oder wie Melanchthon in

---

entſchieden gegen Carlſtadts Verachtung der Promotionen ſich ausgeſprochen hatte (ſ. oben S. 732). Und doch möchte ich dadurch nicht die Theſe „Anders als Melanchthon ſtand hierin Luther" begründen. Denn auch Melanchthon billigte die alten Rechtsformen der bisherigen Promotionen nicht; bei der Wittenberger Univerſitätsreform vom Jahre 1533 ſpricht doch auch er in den von ihm verfaßten neuen Statuten der theologiſchen Fakultät von albernen Poſſen (ineptiae) der früheren Promotionsbräuche (Lib. Decan. p. 155). Und jene ſcharfen Ausdrücke Luthers vom Oktober 1523 (larva doctoralis in Theologia, — pompa ista, — hoc solum in illis larvis placet, quod ipsi [die Doktoranden] intelligunt rem nihil esse, et propter vulgum sic se ornent ad ministerium verbi) ſollen wohl nicht die Doktorwürde an ſich, ſondern nur die bei ihrer Erwerbung üblichen Formalitäten und Verpflichtungen herabſetzen. Man erinnere ſich, daß ein Wittenberger Doktorand damals nach den noch rechtsgültig beſtehenden Statuten vom Jahre 1508 (neu herausgeg. vom thür.-ſächſ. Altertumsver., Halle 1867, S. 20) z. B. geloben mußte „quod omnes actus Theologicos exercebo in mitra (nisi fuerit religiosus), vanas peregrinas doctrinas ab ecclesia dampnatas et piarum aurium offensivas non dogmatisabo, sed dogmatisantem domino Decano denunciabo infra octendium" ꝛc. (Der Licentiateneid enthielt ſogar den Satz iuro etiam Romanae ecclesiae obedientiam!) Auch da, wo Luther zum erſtenmal den Gedanken einer Abänderung des ſeitherigen Promotionsweſens ausſpricht (De Wette I, 140 im Brief an Spalatin vom 2. September 1518): alia etiam quaestio vertitur, quis modus futurus sit examinandorum Baccalaureorum et Magistrandorum secundum novas lectiones), wird man keinen Gegenſatz zu Melanchthonſchen Gedanken herausleſen wollen. — Eine Reform des Promotionsweſens konnte augenſcheinlich nur im Zuſammenhang mit einer umfaſſenden Univerſitäts- und Fakultätsreform gelingen; dieſelbe war aber in jenen unruhvollen Kampfesjahren unmöglich. Laut Eintragung im Dekanatsbuch zwiſchen den Jahren 1525 und 1533 (Liber Decan. p. 28) bedauerte es Luther ſelbſt, daß „wegen jenes Papſtkrieges in dieſem Decennium alles in Unordnung geraten ſei und inſonderheit die regelmäßige Ordnung der Promotionen nicht innegehalten werden konnte". Demgemäß iſt das Verhalten der Reformatoren von Köſtlin (I², 288) ganz zutreffend ſo charakteriſiert worden, „daß ſie (Luther und Jonas) die alten Geſetze und Formen für den Akt und die Verpflichtung der zu Promovierenden nicht mehr anwenden wollten und es an Zeit und Ruhe zur Herſtellung neuer fehlte". — Bei einer näheren Unterſuchung der Frage, warum denn ferner ſeitens der Studierenden ſo geringe Nachfrage nach den akademiſchen Graden damals geweſen iſt, wird man jedenfalls die ältere Wurzel der Oppoſition, die mittelalterliche Myſtik, von der auch Carlſtadts Anſicht

seiner Wittenberger Eröffnungsrede dies für sich gethan hat, es ist vollends hier nicht organisatorisch ausgearbeitet in der Art der späteren evangelischen Kirchen- und Schulordnungen, welche genaue Einzelbestimmungen für den praktischen Schulbetrieb festsetzen. Denn Luther bietet hier wesentlich eine praktische sittliche Ermahnungsschrift dar, die zunächst an die Stadtobrigkeiten, zugleich an die Eltern, ja an seine lieben Deutschen insgemein gerichtet ist, und zwar mit besonderer Beziehung auf die konkreten Zeitverhältnisse und Notstände, wie sie bis zum Ende des Jahres 1523 dem Blick des Reformators sich erschlossen hatten.

Es ist deshalb irreführend, Luthers Gelegenheitsschrift den „eigentlichen Stiftungsbrief der Gymnasien“ [1]) zu nennen; dies

---

stammt, noch weiter aufdecken müssen. Vgl. das oben über die Waldenser Gesagte. Ich erinnere demgemäß auch an jene charakteristische Randbemerkung der Wittenberger Artistenfakultäts-Matrikel zum Jahre 1525, welche Köstlin (Die Baccalaurei und Magistri der Wittenb. philos. Fakultät 1518—1537, Hallesches Universitätsprogr. 1888, S. 14 Anm. 4) mitteilt „Videntur hisce annis nullae fuisse promotiones partim propter turbas a Carlstadio motas partim propter pestem; dazu auch an die Bemerkungen Köstlins, Martin Luthers I², S. 700 Anm. 2. — Was übrigens Drews a. a. O. S. XI von der Schrift Carlstadts über die Gelassenheit sagt, welche gegen die akademischen Grade polemisiere, bezieht sich nicht auf die „Missive von der allerhöchsten Gelassenheit“, die am 11. Oktober 1520 unter dem Eindruck des päpstlichen Bannfluchs verfaßt ist, sondern auf den Traktat vom 20. April 1523 „Was gesagt ist, sich gelassen und was das Wort Gelassenheit bedeut und wa es in heil. Geschrifft begriffen.“

1) Vgl. oben S. 715. 758. Beiläufig bemerke ich, daß das Wort Gymnasium zu Luthers Zeit und auch in Luthers Briefen (z. B. an Spalatin vom 31. Juli 1521, vgl. De Wette II, 32 f., vom 3. August 1521, vgl. Enders III, Nr. 450 Z. 104) die Universität (auch schola, Academia, Universitas genannt) bedeutet. Das geht ganz klar hervor z. B. aus den Wittenberger Universitätsstatuten vom Jahre 1508 (neu herausgeg. vom thür.-sächs. Altertumsverein 1867) S. 1 ff. Die Nichtbeachtung dieses Sprachgebrauchs hat bis in die neueste Zeit Verwirrung gestiftet; noch Zweynert, Luthers Stellung zur humanistischen Schule ꝛc. (Dissert. 1895) deutet gymnasium in jenem Brief De Wette II, 33 auf die Partikularschule. Doch beginnt bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts der moderne Sprachgebrauch; man nannte Gymnasien die Lehranstalten, welche die προγυμνάσματα der Universitätsstudien behandeln. Vgl. Kramer in Schmids Encyklop. III². 96. — Ergänzend füge

Urteil dürfte eher zutreffen auf den von Melanchthon entworfenen und von Luther durchgesehenen sogen. sächsischen Schulplan in dem Visitationsbüchlein vom Jahre 1528, auf welches die Kirchen- und Schulordnungen des Reformationsjahrhunderts mehrfach zurückweisen, oder auf die früheren organisatorischen Arbeiten, den Schulplan für Eisleben 1525 (wahrscheinlich von Melanchthon) und für Nürnberg 1526, wenn man nicht gar auf des Rektors Natter Zwickauer Schulordnung vom Jahre 1523 zurückgreifen will [1]).

Richtig an jenem Urteil ist dies, daß Luther hier den Grundgedanken unserer Gymnasialbildung, den Zusammenschluß antik-klassischer, christlicher und historischer (vaterländischer) [2]) Bildungsstoffe angedeutet und speziell den dauernden Bildungswert des klassischen Altertums, besonders seiner Sprachen, bestimmt ausgesprochen

---

ich nach Engels Abhandl. im Progr. des prot. Gymnas. zu Straßburg 1886—1887 S. 59 f. 69 f. hinzu, daß Johann Sturm bei der Gründung des dortigen Gymnasiums 1537—1538 auf die vorbildlichen Anstalten der Hieronymianer in Leyden, Deventer, Zwolle, Wesel mit ihrer Einteilung in acht Klassen hinweist, dabei auch den Ausdruck „illud Hieronymitanum Gymnasium“ gebraucht; ferner daß vorher schon in Straßburg Wimpheling im zweiten Buch seiner Germania den Plan zu einer „Gymnasium“ benannten Anstalt entwickelt, welche eine Zwischenstufe zwischen den lateinischen Schulen und der Universität bilden sollte (ebenda S. 31 f.).

1) Von Joh. Müller (Quellenschriften ꝛc. S. 378 Anm. 230; vgl. desselben Vor- und frühreformator. Schulordnungen S. 244—261) charakterisiert als „die erste gedruckte selbständige Schul- oder Studienordnung, für Mitteldeutschland epochemachend, das älteste derartige Produkt des vom Geist der Reformation durchdrungenen Humanismus“, dagegen freilich von Paulsen a. a. O. I² S. 165 bezeichnet als „Entwurf des windig prahlerischen Mannes, in gespreiztem Stil geschrieben, offenbar zum Prunk gemacht“.

2) Hervorheben möchte ich ausdrücklich, daß Luther hier den Bildungswert nicht bloß der Geschichte überhaupt (Bl. D 2ᵇ), sondern speziell der deutschen Geschichte (Bl. E 2ᵇ Z. 25 ff. von den Chroniken) andeutend betont; ferner im Zusammenhang damit, daß eine hervorstechende Eigentümlichkeit der ganzen Schrift vom ersten bis zum letzten Blatt die mit warmer Beredsamkeit bezeugte Vaterlandsliebe des Verfassers ist: des ganzen deutschen Landes Glück und Heil sucht er, die Ehre und das Ansehn derselben unter den Völkern möchte er gesichert sehen.

hat. Aber das hat er schon früher gelegentlich und mit ihm gleichzeitig öfter Melanchthon bezeugt; und Luther bekennt ja, wie wir sahen, gerade inbezug auf den Hauptpunkt, die Wertung der Antike, daß er von dem epochemachenden Wirken der Humanisten gelernt habe. Also von einem „Stiftungsbrief" kann nicht die Rede sein.

Ferner beschränken sich Luthers Erörterungen hier gar nicht, wie man nach dem Titel wohl erwartet, auf die Ratsschulen, die städtischen Latein- oder Trivialschulen. Nicht weniges, wie der ausführliche Nachweis von der Notwendigkeit der Sprachstudien und der gelehrten Bildung überhaupt, die Ratschläge wegen Neuordnung des Bibliothekwesens u. u. m., betrifft ebenso sehr oder noch mehr die Universitäten, die ja bekanntlich damals in ihrer Artistenfakultät von den niederen Gelehrtenschulen nicht so scharf abgegrenzt waren, wie das heutzutage der Fall ist.

Auch berührt Luther in der reichen Fülle origineller anregender Gedanken hier, wie schon in der Schrift an den Adel (Weim. Ausg. VI, S. 461) und im Begleitwort zur Leisniger Kastenordnung (ebenda Bd. XII, S. 15), die Frage der Mädchenschule und der Volksschule überhaupt. Freilich ist für ihn eine Mädchenschule nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit einer deutschen Elementarschule; in der Schrift an den Adel heißt es a. a. O., daß „die Maidlin ein Stund das Evangelium höreten, es wäre zu deutsch oder lateinisch", und im selben Zusammenhange führt er jene S. Agnes und den Unterricht der alten Frauenklöster, der lateinisch war, an. Ebendarauf deutet Luther auch in der Schrift an die Ratsherren (vgl. oben S. 693). Aber wenn er hier doch nun ganz allgemein sagt, daß wir Alten ja überhaupt nur um der Jungen willen leben, und daß wir die Kinder lernen und studieren lassen müssen nicht nur, um tüchtige leitende Kräfte für Kirche, Schule, Obrigkeit zu gewinnen, sondern um die Seelen der Kinder zu versorgen, um sie zu rechten Christenleuten zu erziehen und sie zu vernünftigen, ehrbaren, verständigen, erfahrenen, nützlichen Leuten auszubilden für allerlei weltliche bürgerliche Stände; wenn er ferner unterscheidet zwischen der sorgfältigeren Ausbildung der Begabten, des „Ausbundes", und der allgemeineren Unter-

weiſung von Knaben und von Mädchen in täglich ein bis zwei Stunden: ſo ſchwebt ihm offenbar ungefähr das vor Augen, was wir Volksſchule nennen; und jedenfalls proklamiert er hier eine allgemeine moraliſche Verpflichtung der Eltern und der Obrigkeit, gute Schulen zu halten und die Kinder hineinzuſchicken.

Überdies waren die Kernpunkte der reformatoriſchen Lehre vom rechtfertigenden Glauben, von der Kirche als einer Gemeinde der Gläubigen, die ſelbſtverantwortlich und ſelbſtändig Zugang zu den Heilsſchätzen des Evangeliums haben und die dieſen Glauben gerade auch im werkthätigen alltäglichen Berufsleben bethätigen ſollen, zweifellos mächtige Antriebe zu einer planmäßigen und allgemeinen, zunächſt religiöſen Unterweiſung des Volkes, beſonders der Jugend durch Kirche, Schule und Haus. Natürlich wollte Luther nicht, daß alle Kinder zu Theologen erzogen würden, ſondern daß ſie, von den Lebenskräften des Evangeliums und zugleich von edler Geiſtesbildung durchdrungen, auch für den weltlichen Stand und Beruf geſchickt gemacht werden ſollten. Damit ſtellte er ein Ziel feſt, das über die Arbeit der Kirche und des Elternhauſes hinauswies und nur durch ein geordnetes Schulweſen, vor allem durch die Volksſchule, erreicht werden konnte. Wir dürfen ſagen, daß Luther für die Neubegründung und Ausgeſtaltung der deutſchen chriſtlichen Volksſchule die fruchtbarſten Anregungen gegeben hat ſchon durch die Verkündigung jener reformatoriſchen Grundgedanken, ferner durch ſeine Verdienſte um die Verbreitung einer einheitlichen deutſchen Schriftſprache, vor allem durch ſeine Bibelüberſetzung, ſeine deutſchen Lieder und den Katechismus.

Mit Recht betont Joh. Müller in ſeinem lehrreichen Überblick über die Entwickelung der deutſchen Schulen im Mittelalter und in der Reformationszeit (Quellenſchriften des deutſchſprachl. Unterrichts, beſonders S. 378—381), daß thatſächlich, trotz jener im ſächſiſchen Schulplan und ſonſt (ſ. oben S. 697. 759) bekundeten Bevorzugung der lateiniſchen Schule, doch unter dem Einfluß der Reformation die privaten und öffentlichen deutſchen Schulen einen neuen Aufſchwung erlebten. Beſonders trifft dies auch auf die Mädchenſchulen zu, die ſich als Elementarſchulen entwickelten. Ich verweiſe hierzu auf die gute Zuſammenſtellung, die

Linienklaus, Zur Geschichte des Mädchenunterrichts im Jahrhundert der Reformation (Progr. Osnabrück 1890) gegeben hat; auch auf Kawerau, Agricola S. 69, inbezug auf Luthers Anteilnahme an der im Frühjahr 1526 zu Eisleben begründeten deutschen Schule (vgl. De Wette III, 103; Corp. Ref. I, 796); ferner auf Engel, Das Schulwesen in Straßburg vor 1538, Progr. 1886—1887, S. 42. 54 ff., wo das Aufblühen der „Lehrhäuser" d. h. der deutschen Volksschulen für Knaben und Mädchen um 1535 nachgewiesen ist; dann inbezug auf Sachsen auf die Abhandlungen von Georg Müller, Die Anfänge des deutschen Schulwesens in Dresden (1539—1600), im Neuen Arch. f. sächs. Gesch. VIII (1887) S. 272 ff., und: Das kursächs. Schulwesen bei Erlaß der Schulordnung von 1580, Progr. d. Wettiner Gymnas. in Dresden 1888 S. XXV ff., wo der Nachweis versucht ist, daß die deutschen Schreib- und Rechenschulen hier gerade erst seit der Reformation und zwar in Selbständigkeit gegenüber den Lateinschulen sich finden. Namentlich ist auch auf die einschlägigen Bestimmungen der evangelischen Kirchen- und Schulordnungen hinzuweisen, welche in den bekannten Werken von Richter und Vormbaum gesammelt sind; es kommen hier besonders in Betracht die Stralsunder Ordnung von Aepinus 1525, die hessische von Lambert 1526, die Brenzsche für Schwäbisch Hall 1526, dann die Bugenhagenschen für Braunschweig, Hamburg u. s. w. seit 1528, die Württemberger 1559, die sächsischen Generalartikel 1557, die kursächsische Kirchenordnung 1580. Die allerdings kümmerlichen Ansätze evangelischer Dorfschulen Kursachsens finden sich in den Visitationsakten: zuerst schon 1526 in dem Ratschlag des Myconius und Draconites, daß man tüchtige Kirchner anstellen solle, die den Katechismus und deutsche Gesänge üben könnten (vgl. Burkhardt, Gesch. der sächs. Kirchen- u. Schulvisitat. S. 146); sodann in der „Ordnung der pfarrn vnd ‖ dorffer Jm Ambt Wittembergk, durch die Vorordenten hern ‖ Visitatores beder Visitation ‖ geordnet vnd beuolhn Anno ‖ dm. 1.5.2.8 vnd hernach ‖ im 33. ‖ ", handschriftlich im Wittenberger Universitätsarchiv zu Halle a./S., abgedruckt von F. Winter a. a. O. (vgl. oben S. 697 und dazu Burkhardt a. a. O. S. 149 Anm 1); unter der Überschrift „Ambt der Custer" (wobei vorher

bemerkt ist, daß diese Bestimmungen nicht nur für das eine Dorf „Pollerstorff", sondern generell für alle andern Pfarren des Visitationsbezirks gelten) steht hier: „Ein ieglicher Custer soll vorpflicht sein Jn der Wochen ein malh [vfs wenigst] die Jugent im Jeglichen dorff fürzunemen zu sich in ein hauß oder kerchen zu erfordern, die Zehen gebot, Glauben, Vater Vnnser, vnnd deutzsche geseng zu lernen."

Und inwiefern Luthers Kirchenreformation gerade auf ein Streben nach Aneignung elementarer Bildung in den Kreisen des Volkes anregend gewirkt hat, dafür giebt Joh. Müller a. a. O. einige interessante Beleg eaus gleichzeitigen Quellen an: S. 53 aus Jckelsamers rechte weis ꝛc. (um 1527): „Lesen Können hat inn langer zeit nie so wol seinen nütz gefunden, als itzo, dweyls seer ein yeder darumb lernet, das er Gottes wort vnd etlicher Gotgelerter menner außlegung darüber selbs lesen vnd desto bas darinn vrteilen möge"; S. 65 a. a. O. (vgl. S. 379 Anm.) aus Kolroß' Enchiridion (1530), wo versichert wird, daß die deutsche Bibel vielen Eltern eine Anreizung sei, ihre Kinder, die zur Erlernung der alten Sprachen untauglich seien, in die deutsche Schul und Lehr zu schicken, ja sie selbst und andere Erwachsene (Handwerksgesellen und Jungfrauen) veranlasse, noch in ihrem Alter „düdtsch schryben vnd läßen zelernen".

Aber bei aller Anerkennung der fruchtbaren Anregungen, die durch Luthers Werk und Wort für die Belebung und Neugestaltung der deutschen Volksschule dargeboten sind, dürfen wir ein Doppeltes nicht verkennen: erstens daß die Ansätze zu derselben längst vorhanden waren teils in jenen deutschen Schreibschulen des Mittelalters, welche seit dem 13. Jahrhundert (s. oben S. 726) für Knaben und auch für Mädchen, selbständig oder den lateinischen Stadtschulen angegliedert, mit öffentlichem oder privatem Charakter, in vielen Städten und vereinzelt auch wohl in Dörfern die für das bürgerliche Leben, namentlich für den Handwerker- und Kaufmannsstand nötigen Elementarkenntnisse (Lesen, Schreiben, teilweise auch Rechnen) vermittelten teils in den Pfarr- oder Küstereischulen in Städten und auch auf den Dörfern, welche durch die Reformen Karls des Großen angeregt, im Lauf der Jahr-

hunderte durch einzelne Synoden, Konzilien, bischöfliche Erlasse in Erinnerung gebracht, doch nicht sehr zahlreich waren und nur beschränkte klerikale Bildungsziele verfolgten. (Vgl. Joh. Müller a. a. O. S. 315 ff. 325 ff.; Derselbe, Die Anfänge des sächs. Schulwesens, im Neuen Archiv für sächs. Gesch. u. Altertum VIII [1887] S. 3 ff.; R. Hofmann, Rechtfert. der Schule d. Reformation gegen ungerechtfert. Angriffe, Rektoratsrede, Leipzig 1889 S. 12 ff.)

Zweitens ist einschränkend festzusetzen, daß Luther die spezielleren Aufgaben einer christlichen Volksschule, welche doch eine notwendige Konsequenz seiner kirchlichen Reformation war, nicht näher abgegrenzt und formuliert hat. Deutsche Schulen auf den Dörfern mit täglich vierstündlichem Unterricht finden sich erst in der kursächsischen Kirchenordnung vom Jahre 1580 (Richter, Kirchenordn. II, S. 408. 413); noch die sächsischen Generalartikel vom Jahre 1557 (Richter a. a. O. II, 186 f.) erwähnen nur, daß die Dorfküster am Sonntag Nachmittag Katechismus und deutsche Gesänge lehren sollen, sie wiederholen also im wesentlichen nur die früher erwähnten Anordnungen der Visitatoren. Fröschel in seinem oben benutzten Bericht vom Jahre 1565 über die Wittenberger Verhältnisse der Jahre 1522 ff. bemerkt zur Wiederaufrichtung der Stadtschule, daß die Bürger ihre Kinder wieder in die Schule schickten „und in die Kirche, daß es nicht so dörfisch in der Kirche zuginge, wie vordem, da keine Schule noch Schulmeister noch Schüler war", er nimmt also im Jahre 1565 noch dies als den gewöhnlichen Zustand der Dörfer an, daß sie ohne Schulen waren. Auch die bekannte Schilderung Luthers im Brief an Kurfürst Johann vom 20. Mai 1530 (De Wette IV, 21), daß in des Kurfürsten Land die zarte Jugend von Knäblein und Maidlein einem schönen Paradiese gleich heranwachse, mit Katechismus und Schrift wohl zugerichtet, und von Gott mehr reden, beten, glauben könne, als seither alle Stifter, Klöster, Schulen gekonnt u. s. w.: bezieht sich nicht etwa auf organisierte Volksschulen in Stadt und Land, sondern schreibt ausdrücklich diese Wirkung dem Umstand zu, daß das Land die allerbesten und meisten guten Pfarrer und Prediger habe. Und selbst Luthers Katechismus ist bekanntlich nicht zunächst

als Schulbuch gedacht, sondern als Handbüchlein für die Pfarrer und die Hausväter.

Wohin aber dennoch im Grunde die Entwickelung der Kirche der Reformation drängte, bekunden schon einzelne der erwähnten frühen Kirchenordnungen, so besonders Lamberts Reformatio ecclesiarum Hassiae vom Jahre 1526 (Richter I, 68 f.): in omnibus civitatibus, oppidis et pagis sint puerorum scholae, ubi rudimenta et scribendi rationem doceantur (c. 30); sint praeterea in civitatibus et oppidis, si fieri potest, etiam in pagis, puellarum scholae (c. 31). Und sehr bezeichnend ist die Thatsache, daß um dieselbe Zeit (1580), als, wie erwähnt, in Kursachsen die evangelische Dorfschule organisiert war, im katholischen Bayern unter dem Einfluß der Jesuiten eine rückläufige, auf Einschränkung der Schulen bedachte Bewegung in Gang kam. Laut einer Deklaration, die im Jahre 1578 zur bayerischen Landesordnung verfaßt war, wollte die Regierung „vieler erheblicher Ursachen willen" sowohl die deutschen als die lateinischen Schulen auf dem Lande gänzlich abschaffen, „item in den Märkten auch die lateinischen, es wäre denn Sache, da es wegen des Gottesdienstes von nöten". Auch die Schulordnung vom Jahre 1582 verfolgte denselben Zweck, sie schrieb vor, daß „der Schulmeister Anzahl soviel als thun- und möglich eingezogen werde". Vgl. A. Kluckhohn, Beitr. z. Gesch. des Schulwesens in Bayern, Abhandl. d. bayer. Akad. d. Wissensch. histor. Kl. XII (1874), 3. Abtl. S. 192. Derselbe in Sybels histor. Zeitschr. XXXI, die Jesuiten in Bayern mit bes. Rücksicht auf ihre Lehrthätigkeit.

Luther hat also durch seine Gesamtwirksamkeit für die Begründung der deutschen christlichen Volksschule die wirksamsten Impulse gegeben, auch hat er in der Schrift an die Ratsherren manche fruchtbare das Volksschulwesen betreffende Gedanken ausgesprochen; aber die näher liegende dringendere Aufgabe war für ihn doch die, mit aller Kraft für Erhaltung und Neugründung der Gelehrtenschulen einzutreten, damit vor allem für das evangelische Predigtamt wohl zugerüstete Leute und überhaupt tüchtige leitende Kräfte für Kirche und Gemeinwesen, an denen es überall gebrach, herangebildet würden. (Vgl. dazu gleich unten das Citat aus Luthers Brief an

die Rigaer.) Wir sahen sogar, daß Luther, von diesem Interesse beherrscht, gelegentlich die deutschen Schulen im Vergleich zu den lateinischen als die minderwertigen beurteilte (oben S. 759), und daß diese Anschauung einmal auch im Zusammenhang seiner Schrift an die Ratsherren durchblickte (oben S. 697). Es ist daher eine unzutreffende Charakteristik derselben, sie als „für die Ausbildung unseres Elementarschulwesens so ungemein folgenreich" zu bezeichnen, so Günther, Geschichte d. mathem. Unterrichts, Monum. Germ. Paedag. III (1887) S. III.

Schließlich ist nach den Früchten, Erfolgen, Nachwirkungen des Aufrufs Luthers an die deutschen Bürgermeister und Ratsherren zu fragen. Nur einige kurze Andeutungen darüber.

Noch im Jahre 1524 kommt Luther auf dasselbe Thema zurück in dem öffentlichen Sendschreiben an die Christen zu Riga und in Liefland. Mit deutlicher Rücksichtnahme auf die vorliegende Schrift äußert er sich im Eingang folgendermaßen: „Ich habe nu viel gepredigt und geschrieben, daß man in Städten sollt gute Schulen aufrichten, damit man gelehrte Männer und Weiber aufzöge, daraus christliche gute Pfarrer und Prediger würden, und das Wort Gottes reichlich im Schwang bliebe; so stellet man sich so faul und lässig dazu, als wollt jedermann verzweifeln an der Nahrung und zeitlichem Gut, daß mich dünkt, es will dahin kommen, daß beide, Schulmeister, Pfarrer und Prediger werden müssen vergehen und sich zu Handwerk oder sonst weg thun, daß sie das Wort fahren lassen und sich des Hungers erwehren." Diese wohl gegen Ende des Jahres 1524 geschriebenen Worte scheinen die nächste Wirkung der Schrift an die Ratsherren sehr pessimistisch zu beurteilen.

Luther wiederholte, so oft sich ihm Gelegenheit bot, seine Mahnungen. So schrieb er — um nur aus dem Jahre 1524 noch einige Belege beizufügen — am 25. April nach Eisenach an Jakob Strauß, er solle sich um den Jugendunterricht kümmern, das sei die nötigste Angelegenheit, aus deren Vernachlässigung dem Evangelium der größte Schaden erwachse; ähnlich am 4. Juli nach Königsberg an Briesmann: er möge sich um Einrichtung von Knabenschulen bemühen, denn darin fühle sich der Satan am empfindlichsten angegriffen, wenn er fürchten müsse, daß ihm die

Jugend entriſſen werde. Ferner am 17. Oktober ſchickte er an Spalatin eine wohl von dieſem oder Melanchthon verfaßte, ihm zur Begutachtung vorgelegte forma scholae zurück mit der reſignierten Bemerkung, daß er kaum auf deren Beſtätigung ſeitens des Kurfürſten zu hoffen wage. Dieſe forma scholae bezieht ſich entweder auf die Wittenberger Univerſität, über deren Zuſtand er kurz darauf am 1. November ſo erregt an Spalatin ſchreibt, und hängt dann ſachlich mit der forma Universitatis zuſammen, welche in den Briefen an Spalatin vom 15. und 20. Mai 1525 (Enders Nr. 926. 928) erwähnt iſt; oder ſie bezieht ſich, wie Kawerau vermutet [1]), auf den „Pädagogium“ benannten Teil der Wittenberger Knabenſchule, welcher in gewiſſer organiſcher Verbindung mit der Univerſität geſtanden zu haben ſcheint. (Vgl. Förſtemann, Alb. Acad. Witeb. p. 69 Z. 6). Alſo auch hier erſcheint Luther verſtimmt darüber, daß es mit der Neuordnung des Schulweſens nicht vorwärts ging.

Und doch fanden gerade noch im Jahre 1524 einige bedeutſame evangeliſche Schulreformationen ſtatt, die als Früchte der wiederholten öffentlichen Mahnungen Luthers, inſonderheit auch ſeiner großen Schrift an die Ratsherren angeſehen werden dürfen: ſo in Magdeburg, Nordhauſen, Halberſtadt, Gotha. Die Errichtung des altſtädtiſchen Gymnaſiums in Magdeburg im Jahre 1524 ſteht in unmittelbarer Verbindung mit der Einführung der Kirchenreformation unter beſtimmendem Einfluß Luthers und Melanchthons. Luther ſelbſt war um Johanni einige Tage dort. Der

1) So nach Hollmann, Luthers und Melanchthons Anteil an der Begründung der ev. Lateinſchulen, Progr. Dorpat 1885, S. XVII f. Kawerau verweiſt hier auf ungedruckte Quellen, die Spalatiniana der Gothaer Bibliothek (Neudeckers Sammlung) Bl. 265. 267. 268b, ferner auf Cyprians Nützl. Urk. II, 366 (Leipz. 1718), darin eine kurfürſtliche Inſtruktion an die Univerſität vom Jahre 1525 die Beſoldung der Univerſitätslehrer betreffend mit der Bemerkung: „Item dem Magiſter im Pädagog, der die Knaben zu unterweiſen geſchickt, jährlich hiefür XXX fl. zu geben.“ In Melanchthons Brief an Spalatin um Mitte Dezember 1524 Corp. Ref. I, 694 f. geht die Bemerkung Video Illustriss. Principem esse occupatiorem, quam ut vacet constituere scholam dem Zuſammenhang nach auf die Univerſität. — An jener forma scholae iſt viel herumgeraten worden.

erſte Rektor war Greg. Willich, aber ſchon im Mai 1525 wurde M. Caſp. Cruciger als ſein Nachfolger von Melanchthon eingewieſen. (Vgl. Holſtein, Das altſtädt. Gymnaſ. zu Magdeburg, in: Neue Jahrb. f. Phil. u. Pädag. 1884, S. 16 ff.) — In Nordhauſen nahm ſich auf Betrieb des Pfarrers J. Spangenberg der Stadtrat des Schulweſens an und gründete im Jahre 1524 eine neue evangeliſche Ratsſchule. (Vgl. Wieſe, Das höhere Schulweſen in Preußen I, S. 287.) — In der Martinikirche und deren Schule zu Halberſtadt wurde gleichfalls im Jahre 1524 Luthers Reformation angenommen (Wieſe a. a. O. I, 241). — Über Gotha berichtet der im Auguſt 1524 dorthin berufene Fr. Myconius ſelbſt ſpäter in ſeiner Histor. Reform.: „Die Schulen haben wiederum angefangen und reſtituiert. Iſt der Anfang geſchehen im Auguſtinerkloſter, als noch die Mönche in ihren habitibus darinnen waren, anno 1524.“ (Vgl. noch Ferd. Chr. Schulze, Geſch. d. Gymnaſ. zu Gotha 1824, S. 12 ff. 16 ff. 19 und das Gothaer Gymnaſialprogramm 1895 mit der Abhandlung von M. Schneider über das Coenobium beim Gymnasium illustre.) — Erinnert ſei auch an die Thatſache, daß in Straßburg am 3. Sept. 1524 die Prediger eine Supplikation an den Magiſtrat richteten, in der ſie um Aufrichtung von Schulen baten. (Engel, Das Schulweſen in Straßburg, Progr. 1886/7 S. 42.)

Die erwähnten Neugründungen geſchahen meiſt durch Zuſammenlegung älterer Pfarrſchulen in verlaſſene Klöſter. Wichtiger war die ſchon im Oktober 1524 vom Rat zu Nürnberg beſchloſſene und am 23. Mai 1526 von Melanchthon eröffnete obere Schule daſelbſt, an der ein Camerarius und Eob. Heſſus wirkten, die aber nicht zur erhofften Blüte gelangte; Luther intereſſierte ſich lebhaft für ſie. (Vgl. z. B. Hollmann a. a. O. S. XVIII ff.) — In Eisleben ferner weilten Luther und Melanchthon perſönlich im Frühjahr 1525 und begründeten dort die Schule, deren Leitung Agricola und Tulich übernahmen. (Kawerau, Agricola S. 62 ff.)

Die Folgezeit zeigt dann einen wachſenden Eifer in der Begründung ſtädtiſcher Lateinſchulen durch ganz Deutſchland; ſeit Mitte des Jahrhunderts wetteiferten mit den proteſtantiſchen Territorien

auch die katholischen Länder. Selbst Janssen = Pastor (Gesch. d. deutsch. Volkes Bd. VII, S. 80), in dessen Darstellung doch sonst dies der Hauptgesichtspunkt ist, daß die Religionswirren das vorhandene blühende Schulwesen zerstört hätten, gesteht zu: „In den ersten Jahrzehnten nach dem Auftreten Luthers war auf seiten der neugläubigen Stimmführer unverkennbar ein größerer Eifer vorhanden für Errichtung und Förderung neuer Schulen, welche die eigentlichen Pflanzstätten des Protestantismus bilden sollten, als auf seiten der Katholiken für die Wiederherstellung und Verbesserung ihrer Anstalten zum Unterricht der Jugend, zur Erhaltung und Verteidigung des katholischen Glaubens. Es nahm den Anschein, als sollte das protestantische höhere Schulwesen das katholische bei weitem überflügeln, wie denn in dieser Zeit auch die Zahl hervorragender Schulmänner bei den Protestanten ungleich größer war als bei den Katholiken“ (bis — die Jesuiten kamen!). A. a. O. S. 36 führt Janssen auch einige interessante Urteile von Zeitgenossen aus den Jahren 1538, 1541, 1550 über die Blüte der protestantischen Gelehrtenschulen an.

In dem inhaltsreichen Artikel „Reformation“ in Schmids Encyklopädie Bd. VII², 2. Tl. (1886) von Wagemann-Schrader ist S. 384 f. der Versuch einer statistischen Zusammenstellung der im Lauf des 16. Jahrhunderts in Deutschland gegründeten und reorganisierten Mittel- oder Gelehrtenschulen gemacht worden, wodurch die große Zahl solcher Gründungen besonders in dem Zeitraum zwischen 1520 und 1560 ersichtlich wird. Die gesichertsten Angaben für das Gebiet des preußischen Staats bringt das große historisch-statistische Werk von L. Wiese, Das höhere Schulwesen in Preußen. 3 Bde. Berlin 1864, 1869, 1873. Darauf vor allem fußt die gute Übersicht, die Paulsen a. a. O. I², S. 297 ff. darbietet.

Die reiche Fülle anregender Gedanken, die Luther in seiner Schrift an die Ratsherren ausgesprochen hat, klingt in manchen evangelischen Kirchen- und Schulordnungen wieder, am unmittelbarsten und deutlichsten wohl in der von Joh. Brenz verfaßten Schwäbisch Haller Kirchenordnung im Abschnitt „Von der Schul“ (Vormbaum, Ev. Schulordn. I, S. 1 ff.).

Die litterarische Nachwirkung der Reformationsschrift läßt sich noch weiter beobachten. Einiges sei hier kurz erwähnt [1]). Am 33jährigen Todestag Luthers, am 18. Februar 1579, eröffnete Nicolaus Selnecker in Leipzig sein neutestamentliches Colleg mit einer Oratio de studio linguarum praecipuarum, in welcher er die Studiosen besonders ermahnte „ut D. Lutheri sanctae memoriae consilium Anno 24 ad omnes ciuitates Germaniae directum, quo monentur, vt scholas erigant et coelos plantent, diligenter legant et inprimis haec verba considerent: Euangelium commode nunquam retinebimus nisi fiat linguarum auxilio, Vaginarum vice sunt linguae“ u. s. w. (Vgl. Notatio Nicolai Selnecceri de studio sacrae Theologiae .... Lipsiae 1579, S. 121 ff., auch ein Neudruck der ganzen lateinischen Übersetzung findet sich hier S. 147 ff.)

Dieselbe berühmte Stelle von den Sprachen als der Scheide, darinnen das Messer des Geistes stecke u. s. w. (Bl. B 4ᵃ 18 — C 2ᵇ 7), citiert in einer originalen lateinischen Übersetzung der Straßburger Prediger und Professor Elias Schadäus in seiner 1591 zu Straßburg gehaltenen und gedruckten Oratio de linguae Sanctae origine, progressu et varia fortuna.

Den Schlußabschnitt von den Librareien ließ Jo. Henr. a Seelen in seinen Stromata Lutherana, Lübeck 1740, S. 901 ff., neu drucken als Lutheri de bibliothecis in gratiam scholarum erigendis consilium; ebenda S. 819—900 steht eine lateinische Abhandlung über Lutherus de scholis optime meritus.

Um das Jahr 1600 wurde das Interesse an Luthers pädagogischer Hauptschrift wieder derart rege, daß sie wiederholt neu aufgelegt wurde, zuerst unter dem charakteristischen Titel: „Ein Gülden Kleinod, || Welchs der Theure || Hocherleuchte Mann Gottes, D. || Martin Luther, Auß des heiligen Gei || stes Schatzkammer vber- || kommen. || Vnd Anno 1524. als er in seinem ‖ Pathmo [2])

---

1) Die nächststehenden Angaben verdanke ich zum Teil D. Kawerau in Breslau.

2) Rätselhaft ist diese Bezeichnung für Wittenberg, die sonst nur für die Wartburg bekannt ist.

gewesen (auß anregung des heyligen || Geistes) den Bürgenmeistern [so!] vnnd Rathherrn, aller || Städte Deutsches Landes inn sonderheit verehret hat, || Auff duß sie dasselbe Gott zu ehren tragen, vnd || künftiger posteritet zum besten biß ans || ende der Welt treulich ver- || wahren sollen. || [Zierstück] || Gedruckt zu Nürmberg, bey Alexan- || der Dieterich.||" Mit Titeleinf., 16 Bl. in 4°, letztes Bl. leer. Von dieser Ausgabe erschienen noch zwei Nachdrucke in Nürnberg 1600 und 1601. Unter wiederum verändertem Titel erschien unsere Schrift im Zusammenhang mit der von der neuen Lehrkunst Wolfg. Ratichs angeregten pädagogischen Bewegung: „Trewhertzige Vermah- || nung, || D. Martin Lu- || thers, || An die Bürgermeister || vnnd Rahtherren aller Stätte || Deutsches Landes, daß sie Christ- || liche Schulen auffrichten || vnnd halten sol- || len.|| [Zierstück] || Getruckt zu Franckfurt am || Mayn. || Durch Egenolph Emmeln. || (Strich) || Im Jahr, 1614. || " Ohne Titeleinf., 68 Bl. in 16°; dem Text sind angehängt Sprüche aus andern Schriften Dr. Luthers gezogen, zuletzt Nachbericht von der neuen Lehrkunst Wolfgangi Ratichii von den Gießener Professoren Christoph Helvicus und Joach. Jungius. Nachdrucke dieser Ausgabe erschienen 1615 in Rostock, 1621 in Magdeburg.

Das Thema de Luthero scholarum instauratore scheint für akademische Reden und Abhandlungen besonders beliebt geblieben zu sein; K. Schmidt, Geschichte der Pädagogik III³ (1875) S. XIII f. führt sieben solche Abhandlungen an, die zwischen 1792 und 1830 verfaßt sind. Sehr zahlreich ferner sind die populären Aufsätze über Luthers Pädagogik mit besonderer Bezugnahme auf seine Schrift an die Ratsherren (nähere Angaben dazu z. B. im Art. „Luther" der Schmidschen Encyklopädie und des Lexikon von Holtzmann und Zöpffel). Manches Wertvolle haben die Schulprogramme besonders seit 1883 gebracht; außer den erwähnten nenne ich noch Joh. Müller, Luthers reformatorische Verdienste um Schule und Unterricht, Programm des Friedrichs-Gymnasium in Berlin 1883 (2. Aufl. 1883). In den neueren Geschichten der Pädagogik erscheint mir am beachtenswertesten, was Gundert in der Geschichte der Erziehung von K. A. Schmidt Bd. II, 2 (Stuttgart 1889) S. 198 ff. von Luthers Schrift sagt. Über ihre zahlreichen

Neudrucke gerade in neueſter Zeit ſeit dem Jubiläumsjahr 1883 haben wir oben S. 688 f. das Nötige bemerkt.

Keine dieſer Einzelausgaben jedoch hat das geſchichtliche Verſtändnis in dem Maße gefördert, wie es durch die beiden Lutherbiographen Köſtlin (I², S. 581 ff.) und Kolde (II, S. 134 ff.) geſchehen iſt. Die Anregungen derſelben hat die gegenwärtige Abhandlung dankbar verwertet. Die geſchichtliche Betrachtung — das hat auch unſere ſpeziellere Unterſuchung beſtätigt — lehrt dieſe viel genannte und oft citierte Schrift Luthers zunächſt in ihrer zeitgeſchichtlichen Bedingtheit und als ein Wort für ſeine Zeit verſtehen; der aufmerkſame Leſer aber wird darin heute noch manchen kernigen Gedanken und gewichtigen Ausſpruch finden, der als Wort für unſere Zeit gelten kann, ja bleibenden Wert hat.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Melanchthons Vorlesungen über Weltgeschichte.

Von

Samuel Berger in Paris.

Höchst anziehend ist es, wenn man der akademischen Wirksamkeit eines Lehrers durch Mitteilungen aus seinem Zuhörerkreis so nahe treten kann, daß man gleichsam den unmittelbaren Eindruck seiner Lehrthätigkeit empfängt. Solcher Art ist das Interesse, welches die Handschrift erweckt, über welche ich in Kürze zu berichten gedenke. Dieselbe besteht aus einem Kollegienheft, welches die von Philipp Melanchthon, in der Zeit vom 13. Juli 1555 bis zum 9. April 1560 gehaltenen Vorlesungen über Weltgeschichte wiedergibt. Es fängt mit den Worten an: „Anno 1555 13. julii [*Φιλ. Με*]*λάγχθων* praelectione publica", und schließt mit dem Satze: „Decessit dominus praeceptor ex hac misera vita placidissime anno 1560 19. aprilis." Also sind bloß 10 Tage zwischen der letzten Vorlesung Melanchthons und dem Heimgang des geliebten Lehrers verflossen.

Die Handschrift stammt aus dem Nachlasse des wohlbekannten Straßburger Pfarrers und Büchersammlers, Joh. Dan. Brunner († 1844). Sie befindet sich zur Zeit im Besitz des Dekans der Faculté des Lettres in Paris, Prof. A. Himly [1]. Wir

---

1) Beschreibung der Handschrift: Moderner Halbband. 330 mm hoch,

besitzen an ihr kein Autograph Melanchthons, wohl aber Aufzeichnungen, in denen ein urteilsfähiger und gewissenhafter Schüler seinen mündlichen Vortrag schriftlich fixiert, und die er mit einer wahren Pietät in einer Reinschrift gesammelt hat. Ganz anders würde sich wohl des Dozenten eigenes Konzept ausnehmen, und wieder verschieden davon, was er selbst als den Ertrag seines Unterrichts in den Druck hätte geben können, und auch in der That gegeben hat. Was uns in dem uns erhaltenen Manuskript am meisten anzieht, sind die zahlreichen Exkurse und Auslassungen, in denen sich der berühmte Lehrer seinen Schülern gegenüber erging und die uns hier in der naivsten Form vorliegen. Diese „Schulreden" Melanchthons kann man füglich den Tischreden Luthers zur Seite stellen, so sehr sie auch diesen letzteren an innerem Werte und umfassender Bedeutung nachstehen. Zwischen den einen und den anderen ließe sich mehr als eine Beziehung wahrnehmen. Jedenfalls können wir aus diesen Notizen eines seiner Zuhörer am besten erkennen, welches die Lehrweise des Praeceptor Germaniae gewesen ist. Dieselbe ist seines Ruhmes als Pädagogen nicht unwürdig.

Zwar ist der Geschichtsunterricht Melanchthons, was die äußere Form betrifft, noch in dem engen Rahmen der damaligen Unterrichtsmethode eingeschlossen. Es war allgemeine, vom Mittelalter her überkommene Sitte, daß der Lehrer sich ein Lehrbuch aus der vorhandenen Litteratur wählte, um dasselbe seinen Vorlesungen zu Grunde zu legen. Als solches benutzte Melanchthon die Weltchronik des württemberger Gelehrten Joh. Carion, welche seit 1532 öfters in den Druck gegeben worden war, und welche Hermannus Bonus 1537 ins Lateinische übertragen hatte. Eigentlich wäre Ph. Melanchthon nicht viel weniger denn Joh. Carion als Verfasser derselben zu bezeichnen, denn er hatte die Druckbogen eingesehn. Während er über Weltgeschichte las, hat Melanchthon, mit H. Bonus' Arbeit unzufrieden, das Chronicon Carionis einer neuen Bearbeitung unterzogen. Die zwei ersten Bände

---

210 breit. 525 Seiten. Papier-Wasserzeichen (meist): gekröntes W. Siehe Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France, 1895, S. 182 ff.

erschienen 1558 und 1560. Der zweite Band, dessen Widmungsbrief an Sigmund, Erzbischof von Magdeburg, das Datum des 25. März trägt, erstreckt sich, gerade wie das uns vorliegende Kollegienheft, bis auf die Zeit Karls des Großen. Melanchthons (bezw. Carions) Weltchronik ist im Bd. XII des Corpus Reformatorum abgedruckt, aber das gedruckte Werk bietet durchaus nicht dasselbe Interesse, welches die Notizen des anonymen Schülers in uns erwecken.

Wie gesagt, ist der äußere Rahmen der Weltgeschichte in Melanchthons Unterricht ein in mancher Hinsicht noch ungenügender. Nach der damals geltenden Anschauung ist die allgemeine Geschichte in vier Hauptperioden eingeteilt, nämlich in die des babylonischen, des persischen, des makedonischen und des römischen Reichs. Diese Einteilung galt damals als der richtigen Erklärung des Gesichtes Nebukadnezars entsprechend. Selbstverständlich erstreckte sich die Periode des Römerreiches, kraft der seit dem Mittelalter nie bezweifelten Translatio imperii ad Germanos, bis auf die damalige Gegenwart.

Jedoch, wenn er sich auch nach veralteten Schablonen richten muß, verrät Melanchthon in seinem Unterricht einen Sinn für Geschichte und eine pädogogische Virtuosität, welche kaum übertroffen worden sind. Seiner Vorliebe für Geschichte gibt er in dem Worte des Polybius Ausdruck, „Deus vult nos scire historias“ (S. 1), und er eifert so sehr gegen die Verächter der Geschichte, daß er, der fein gebildete Humanist, sich das derbe Wort erlaubt: „Ist einer eine grobe Sau, qui non delectatur cognitione historiarum“ (S. 1). Melanchthon scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu haben, stets die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit denen des Altertums gegenüberzustellen, wie er denn auch S. 177 sagt: „Libenter narro recentes historias.“ Siehe auch S. 190: „Debetis meminisse historias (so das MS.) horum temporum, quia continent etiam exempla digna memoria.“ Jeden Augenblick erinneren ihn die Männer der Vergangenheit an Karl V., dem er das Lob zuteil werden läßt, daß er die Geschichte liebt und den Thukydides gerne liest, an Franz I., an Friedrich den Weisen,

Granvella und Reuchlin, von vielen anderen nicht zu reden. Nicht wenige unter den Erzählungen, bei denen er sich am liebsten aufhält, stammen aus den Erinnerungen des ehemaligen Lehrers Melanchthons, Joh. Stöfflers aus Tübingen. Von all diesen illustrierenden Bemerkungen ist in dem gedruckten Werke nicht die leiseste Spur zu entdecken.

Melanchthon scheint es sich zur Regel gemacht zu haben, nie einen Ortsnamen auszusprechen, ohne die Lage des genannten Orts genau zu bestimmen. Für ihn sind Geschichte und Geographie unzertrennlich. Natürlicherweise verweilt er mit besonderer Vorliebe bei der Beschreibung Deutschlands, so z. B. S. 300: „Es ist ein gutt Land Silesia. Merkt so den tractum Germaniae, das ihr ihn so könt imaginirn.“ Auch Frankreichs erwähnt er nicht ungern: „Narbo, in qua parte mundi ist's? Es heist Gallia Narbonensis, es ist der beste tractus in Gallia, gegen Massilia hoben, ubi Gallia est pulcherrima. Inde accipimus orizam, Reisen [1]), magni usui (sic), item ficos et multas alias res, ein köstlicher gutter tractus“ (S. 346). Der Orient ist ihm nicht fremd. Er weiß davon zu erzählen, daß sich in Saloniki eine bedeutende jüdische Kolonie angesiedelt hat, und daß der berühmte venetianische Buchdrucker Daniel Bomberg dorthin die meisten seiner hebräischen Drucke entsendet. S. 403 wird, nach Willibald Pirckheimer, eine merkwürdige Geschichte über die Gothen am Schwarzen Meer erzählt [2]):

„Birkhamerus et mihi scripsit et narravit duos mercatores Noribergenses in Turciam ejectos esse ad illa loca maritima tempestatibus adversis; et cum ibi moesti ambularent in littore, ignari ubi gentium et locorum essent, venit adolescens qui vehebat salem, sedens in equo qui trahebat

1) oryza, Reis.

2) [Vgl. hierzu jetzt Rich. Loewe, Die Reste der Germanen am Schwarzen Meere (Halle 1896); dazu die Hinweisungen auf diese Schrift in den beiden folgenden Anmerkungen. — In Carionis Chronicon Corp. Ref. XII, 1009 ist von deutsch redenden Goten auf Chersones. Taur. nur kurz die Rede.

D. Red.]

currum, cecinit alta voce germanica. Putant esse spectrum. Cum accedit propius, interrogant quis sit. Respondit adolescens se esse natum in illa vicinia, et ostendit montes ubi est aditus ad Chersonœsum Tauricam. — Quae est gens? — Respondet: Gottica, nominantur Gotti, et dicit: Ite in oppidum quod est in conspectu vestro, a quo habetis duo milliaria in Constantinopolim, ubi habetis homines vestrae linguae. Sunt enim ibi multi Italici mercatores. Invenietis naves ut possitis vehi Venetias et quocumque velitis. — Quid vehis? — Respondet: Salem. Quia nives postea intercludunt nos, ne possimus egredi, igitur jam convehimus. Dixit mihi et scripsit in sua Germania“ [1]).

Zu vergleichen ist diese Erzählung mit der in Luthers Tischreden, in der Bindseilschen Ausg. der Colloquia Bd. I, S. 394 [2]).

Nie begegnet Melanchthon der Name einer Stadt oder eines Landes, ohne daß er es sich angelegen sein ließe, nach der Etymologie desselben zu forschen, und diese etymologischen Excurse lassen bei ihm eine zwar noch unsichere, aber doch merkwürdige Kenntnis der alten deutschen Sprache wahrnehmen. So erklärt er, S. 47, die Worte Carions: Significat autem Ninive Nini domum, folgenderweise: „Sicut non est inusitatum urbium appellationes a dominis dici, als Brandenburk, Brunswig etc., sein alle a dominis, et Zwig, id est munitio, heist man in der Stadt Brunswigk ein Ortt Wigk; id est Brunonis munitio. Brun ist das alte deudsche Wort Bryn, Brennus, in den alten Liedern: „Er schlug in uff den

1) In der Germaniae explanatio, auct. Bilib. Pirckeymero (Frankf. 1533, 8°) [vgl. bei Löwe a. a. O. S. 118], ist nichts als dieses zu lesen: „Loquuntur autem (Ostrogotthi in Chersoneso Taurica) germanice, qua lingua omnes Gotthi, utpote Germani, sunt usi.“ Schon 1253 bemerkt W. v. Rubruk von den Einwohnern der Krim: „Inter quos erant Goti, quorum ydioma est teutonicum“ (Itinerarium, ed. d'Avezac, S. 219). Vgl. Busbeck.

2) [und ganz besonders mit derjenigen, welche Loewe a. a. O. S. 116 f. aus Gentis Silesiae Annales von Joachimus Cureus 1571 wiedergiebt, mit den einleitenden Worten: „recitare solebat D. Philippus sermonem D. Pirchameri Noribergensis.“ D. Red.]

Bryn", sive est galea, sive clypeus, sed est aliquid armorum, es ſei was es wolle: „Er ſchlug ihn auff die Bryn, das das Feuer davon ſprang". Brennus, Brando, Bruno sunt ejusdem originis, iſt ein alt deudſch Wortt."

Als Humaniſt iſt Melanchthon auch Archäolog, und er hat ein offenes Auge für jegliche Antiquität. So erwähnt er, S. 21, der mit Goldſchrift geſchriebenen Stiftungsurkunde der Abtei „Gandorſen" (Gandersheim). Ebendaſelbſt zeigt er, etwas ungenau, an, daß Ludwig der Fromme eine Evangelienharmonie „in der alten fränkiſchen Sprache" hat verfaſſen laſſen: „Ludovicus pius hat laſſen ein Monotessaron machen, historiam evangelicam, ex quatuor evangelistis unum, antiquae linguae Franciae. Quem librum diu habuit Lutherus, hodie est in bibliotheca Lipsica. In praefatione sunt versus . . . bene scripti, sunt etiam soluta oratio (sic). Fuit aliqua eruditio istius temporis in der alten Sprache. Jeſus ſagt zu ſeinen Jüngern sicut hodie Franci pronunciant" [1]). Melanchthon erinnert ſich, in ſeiner Jugend in Heidelberg eine Tapete geſehen zu haben, welche eine Stadt darſtellte, welche von dem dux Fridericus, bellicosus vir (vielleicht von dem Pfalzgrafen bei Rhein, Friedrich I. dem Siegreichen, † 1476), belagert war. Der Feldherr wird, von einer Kugel getroffen, ohnmächtig in ſein Zelt gebracht [2]). Er

---

1) Es iſt indes ſchwer zu beſtimmen, auf welche Handſchrift hier angeſpielt wird. Siehe Flacius, Catal. test. verit., 1558, Sp. 1035, und E. Reuß, Revue de théologie, II (1851), S. 12. Auf der Leipziger Univerſitätsbibliothek wird noch unter der Nummer 34 die Evangelienharmonie des Matthias v. Beheim aufbewahrt (ſiehe W. Walther, Die deutſche Bibelüberſetzung des Mittelalters, Sp. 498). Aber von dieſer Handſchrift iſt hier wohl nicht die Rede, ſondern wahrſcheinlich vom Heliand.

2) Sicut nos adolescentes contemplabamur Heidelberga (sic) auleum, in ſchön köſtlich Thuch, textum, in quo texta erat obsidio arcis cujusdam, quam cinxerat obsidione dux Fridericus, bellicosus et magnanimus vir. Ibi erat intexta illa historia, quomodo ille ictus globo gestatur in tentorium semimortuus, ein Tapett. Spectabamus cum

hat dem Straßburger Stettmeister Jakob Sturm einen aureus geschenkt, welcher auf der einen Seite des Theodosius Bild darstellte, auf der anderen eine Hand, welche ein Panier mit dem Christusnamen trug (S. 389). Auf dem Heiligenberg bei Heidelberg kennt er ein römisches Denkmal mit einem Epitaph, wahrscheinlich aus der Zeit Valentinians [1]).

Von seinen Studien im Griechischen erzählt uns Melanchthon folgendes: „Cum essem pene puer Heidelbergae, nos adolescentuli, quamquam non haberemus praeceptorem, cum inter nos communiter disceremus et legeremus Hesiodum, doctrinam de ortibus et occasibus vel interpretationem illorum ortuum apud Hesiodum nemo erat qui poterat ostendere. Postea dulce fuit, quando veni Tubingam ad Stœphlerum, illius senis, gravissimi viri, fere octuagenarii (sic). Tamen erat tantus candor et tantus amor erga litteras et studiosos, ut non gravaretur etiam (?) interpretari prolixas integras sententias, quando aliquis eum accedebat, et ostendebat multa in globis, in suis tabulis et multis modis inculcabat, et erat tanta fides ut diceret: Ego, inquit, si possem totam meam scientiam, si possem infundere in clepsidra, in ein Trichter, si possem in clepsidra infundere totam scientiam meis auditoribus, non possem ab eis impetrare tantumdem temporis donec perflueret. Erat valde bonus vir, possem de eo multa dicere, si tempus pateretur“ (S. 155). Melanchthon sagt, er

---

admiratione, cogitabamus de imbecillitate humanarum rerum (S. 1).

1) Nusquam nisi Heidelbergae sunt antiqua monumenta Romanorum. In monte qui dicitur Mons omnium sanctorum do sein monumenta, es ist ein epitaphium, et crederem monumenta Valentiniani (S. 381). In Brambachs Corpus Inscriptionum Rhenanarum finden sich zwar drei Inschriften aus dem Heiligenberg, aber kein Epitaph.

habe den Römerbrief zweimal eigenhändig, und zwar griechisch, abgeschrieben: „Wenn ir in der kirchen stehet, nempt ein Stüke fur euch ex Bibliis, assuefacite vos ad textum et eadem saepe relegite. Ist eynmal verdrislich quod ignari estis textus, sicut saepe experimur in examinibus ... Ego bis manu mea descripsi, tunc cum possem elegantius pingere quam nunc, cum manus essent cerciores, cum delectarer isto labore, cum etiam haberem plus temporis, bis descripsi manu mea Epistolam Pauli ad Romanos. Unum exemplum dedi optimo viro Doctori Hesso qui me petebat Vratislaviensi, ein gar feiner Man, alterum exemplum postea habuit Doctor Casparus Cruciger. In talibus rebus debetis exercere scriptionem litterarum, nam elegantia pingendi est etiam decus. Was ist's, das einer schreibt das Niemand lesen kan? Sol ein Ding schreiben, das man's lesen kan. Adjuvat intellegentiam distinctio et perspicuitas figurarum" (S. 105).

Als Beweis, welcher Ertrag aus Melanchthons Vorlesungen, sowohl für die deutsche als auch für die allgemeine Geschichte zu gewinnen ist, sei es mir erlaubt, nur noch ein Paar Citate beizubringen. Das erste enthält die anmutige Erzählung über den Herzog von Württemberg, Eberhard im Bart, welche den Stoff zu dem schönen Liede Justinus Kerners geliefert hat:

„De duce Virtebergense Eberhardo audivi narrationem, quam vobis dicam. Sederunt principes in convivio Vormatiensi, et ibi collocuti sunt inter se. Princeps Saxoniae Misniam ob metalla laudavit. Duces Bavariae, quod haberent urbes pulchras et agros fertiles. Ventum est ad ducem Virtebergensem et quaesitum est, cur non de suis diceret. Inquit: Ego sum pauper, non debeo me conferre superioribus, ut est verum. Ego habeo pauperes homines, qui habent agellos; sed hoc habeo, quod possim secure dormire in gremio cujuslibet subditi. Ibi laudaverunt omnes hoc dictum, das ist die schön Red, das ein Fürst mag seinen Unterthanen schlaffen in den Schoß auf seinem Feldt" (S. 306).

Dieselbe Geschichte findet sich schon, wenn auch nicht so köstlich erzählt, in Melanchthons Declamatio de illustri principe Eberardo (C. R., Bd. XI, Sp. 1028)[1]). Sie ist auch in Luthers Tischreden zu lesen (Bd. IV, S. 174 der Förstemann-Bindseilschen Ausgabe).

Auch möchte es von Interesse sein, den auf der Erzählung eines Augenzeugen beruhenden Bericht über die Zusammenkunft Papst Klemens VII. und Karls V. zu Bologna 1530 anzuführen:

Quando convenerunt Carolus et Papa Clemens Bononiae, tunc ubi Carolus est coronatus, Mercurinus[2]) nomine Imperatoris habuit gravissimam orationem ad Papam, ita ut indiceret synodum serio. Nunc Carolus bonus princeps statim mortuus est die 20. septembris post extinctum cometam, der augusto mense arsit. Credo quod serio voluerit instaurari religionem, sed respondit ille, esse pernitiosum, si post constituta negotia in synodis turbaret illa. Clemens ille fuit acerrimus et instructus artibus omnibus. Mercurinus eum refutavit et dixit esse novas controversias, quae non sint ante agitatae. Dicit Papa: Cur tu audes mihi contradicere? Dicit ille: Ego dico sententiam domini mei qui assidet. Surrexit Carolus, se ipsi mandata dedisse: Etiamsi sim juvenis, sunt tamen a doctis viris ita explicata, et, quoad vivam, non desistam ab hac sententia. Audivi ex Aegidio franciscano concionatore Caroli. Voluit quidem, sed non potuit obtinere. Scheplerus dixit, Carolum mortuo Mercurino non potuisse exequi" (S. 361, 8. Dezember 1558).

---

1) Vgl. H. Knapp, Beil. z. allgem. Zeitung, 1892, Nr. 249, S. 7; Staatsanzeiger für Württemberg, 1881, S. 989 und 1895, S. 161 (E. Nestle); Stälin, Geschichte Württembergs, S. 709. Auch in des Joach. Camerarius Vita Melanchthonis ist die Geschichte erzählt, dort aber zweimal, schon aus dem Jahr 1477, bei der Gründung der Universität Tübingen, dann bei Gelegenheit des Wormser Reichstags (gütige Mitteilung Herrn Prof. Eberh. Nestle).

2) Es handelt sich um den berühmten Kanzler Karls V., Mercurino da Gattinara.

Es folgt gleich darauf eine heitere Erzählung über Kaiser Sigismund:

„Sigismundus imperator in concilio dixit ad cardinales: Vos domini, non faciatis mihi schisma, aut submergam vos. Quidam dixit: Domine imperator, peccas in grammatica. Respondet ille ad Placentinum episcopum, qui eum reprehendere videbatur: Placentine, non places mihi, quia imperatorem licet esse super grammaticam."

Bei Gelegenheit der Namen des Xerxes und des Kimon kommt er dazu, von Franz I. und vom Connétable de Bourbon zu reden:

„ Iste rex statim postquam factus est rex suscepit expeditionem in Germaniam, quod non est factum ab ullo rege Gallico, et sapienter fecit quod mox reversus est; sed intravit tamen, ist dennoch in Germaniam kommen [1])" (S. 193).

„Wan dieselben großen Leute, quando irascuntur, tunc irascuntur (sic), et unius viri ira multum valet. Videte quomodo sit regnum Galliarum afflictum: rex captus est, multi principes interfecti, multae res acciderunt tantum propterea, quod unus princeps Borbonius contulit se ad Imperatorem a rege Gallico. Imperator quoque ei non servavit fidem, sicut solet fieri: non credimus transfugis. Ideo in oppugnatione Romae dicunt eum minus curasse suam vitam, et propterea non vitasse periculum; ibi globo ictus et mortuus . . . Debetis conferre veteres et recentes historias" (S. 213).

Zum Schluß sei noch hier das edle Wort des Landgrafen Philipp von Hessen angeführt, welches er nach der Unterdrückung der Münsterschen Rotte gesprochen haben soll (S. 343):

„Langravius dixit ad me: Illud exemplum Monasteriense debet nos monere, ut pluris faciamus studia et doctrinam".

1) Dieses ist nicht ganz genau.

2.

Melanchthons Dictionarium.

Eine Unterſuchung

von

D. K. Knaake.

Kaum hatte Melanchthon, erſt 21 Jahre alt, ſein Amt als Profeſſor der griechiſchen Sprache an der jungen Univerſität Wittenberg angetreten, als er dem *μουσηγέτης* der neuen Hochſchule, wie er Georg Spalatin nannte, ſein ſchriftſtelleriſches Arbeitsprogramm vortrug, das in ſeiner Reichhaltigkeit uns in jugendlichem Übermute entworfen ſcheinen könnte. „Prodibunt", ſchrieb er an ihn in der erſten Hälfte des September 1518 (Corp. Ref. I Sp. 43 f.), „hoc anno et statim haec mea: Calumnia iam in incudem missa est, Dictionarium, *περὶ ἀκούειν* Plutarchi, *περὶ ἀδολεσχίας* Plutarchi, Hymnus in angelos graecus, Athenagoras, Liber de successu studiorum, Platonis symposium, et alia fortasse", jedoch mit dem beſchränkenden, humaniſtiſch gefärbten Zuſatz „Diis iuvantibus et auspicio Principis felici."

Wie viel davon zur Ausführung gekommen iſt, läßt ſich zur Zeit noch nicht angeben, da die bisherigen bibliographiſchen Hilfsmittel gerade für die Anfänge der Univerſität Wittenberg öfters verſagen. Förſtemann, der gelehrte Verfaſſer der Anmerkungen in den erſten Bogen des Corpus Reformatorum, erklärt zu der angeführten Stelle: „Annales typographici libros, quos Melanthon hic enumerat, excepta Luciani oratione ad unum omnes praetereunt. Nam satis superque constat, ne Panzeri quidem annales plene cumulateque esse perfectos, ita ut vix dubitarium, quin unus et item alter horum librorum typis

exscriptus sit.“ Er hat sich darin nicht geirrt. Schon aus Melanchthons Brief an Spalatin Altera Burcardi [1518] (Corp. Ref. I Sp. 50) geht hervor, daß mehrere kleinere Arbeiten von ihm für die Leipziger Michaelis-Messe im Druck fertig gestellt worden sind: darunter war jedenfalls seine lateinische Übersetzung der Schrift Lucians „von der Verleumdung“, die in Leipzig selbst bei Melchior Lotther d. Ä. erschien.

Sein Dictionarium nun gedachte Melanchthon noch im Oktober 1518 zu vollenden. „Reliquum [erg. temporis]“, berichtet er Altera Burcardi (s. oben), „do Dictionario, quem fere absolvimus, et omnino faxo, ut ad Novemb. Calend. Thomas emendatum auctum typis committat.“ Mit Recht hat Förstemann dazu bemerkt, daß Thomas der damals Hagenauer, früher Tübinger Drucker Thomas Anshelm sei, welchem Melanchthon lange als Korrektor gedient hatte; doch fügt er hinzu: „Dictionarii, cuius Melanthon hic et alias mentionem facit, hucusque notitiam habemus nullam.“ Daß das Dictionarium damals dem Abschluß nahe war, läßt sich auch aus Melanchthons Brief an Spalatin vom 16. Oktober 1518 (Corp. Ref. I Sp. 52) entnehmen, wo es heißt: „[Oratio mea] simul posthac cum Rhetoricis meis et ὀνομαστικῷ denuo ἐκτυπώσεται.“ Die „Rede“, welche Melanchthon meint, ist der Sermo habitus de corrigendis adulescentiae studiis, womit er sich am 25. August 1518 so vorzüglich in sein Lehramt einführte, daß aller Anstoß an seiner Jugend schwand und der vollste Beifall ihm zuteil ward. Sie erschien noch in demselben Jahre bei Johann Grünenberg in Wittenberg, wo gleich darauf auch seine „Rhetorik“ herauskam. Seine „Rede“ ward dann mit anderen kleinen Schriften zusammen eben von Thomas Anshelm im Januar 1519 wieder gedruckt; aber von seinem Dictionarium verlautet nichts.

Gleichwohl muß Melanchthon damals oder bald nachher es dem Hagenauer Drucker zugeschickt haben. Denn unter dem 21. März 1521 (Corp. Ref. I Sp. 363) erklärt er dem Spalatin: „Thomae Anselmo dictionarium, ita me ames, libenter sum recogniturus, si remiserit ad me, quod olim transmisi, idque non sine causa. Nam illam primam foeturam ne ex ipsius

quidem re fuerit edi.“ Spalatin war zu jener Zeit, wo Anshelm ihn angegangen haben wird, auf Melanchthon dahin zu wirken, in Worms auf dem Reichstage; vermutlich hatte Anshelm dort persönlich mit ihm verhandelt. Wie dem aber sei, so geht aus der angeführten Stelle hervor, daß Melanchthon zwischen dem hier in Rede stehenden Dictionarium und dem, was er früher geschickt hatte, unterscheidet; denn sonst wäre es ja selbstverständlich gewesen, daß Anshelm ihm seine Arbeit zurückgab, wenn er sie durchsehen sollte. Dies Dictionarium nun, glaube ich, haben wir in „*ΗΣΥΧΙΟΥ ΛΕΞΙΚΟΝ* || HESYCHII DICTIONARIVM. ||“ das, 196 Blätter in Folio stark, auf der vorletzten Seite den Druckvermerk hat: „Hagenoae, in aedibus Thomae Anshelmi Badensis. || Anno Salutis M D.XXI. Mense || Decembri. ||“ Obgleich Melanchthons darin nirgends gedacht wird, so dürfte nach oben mitgeteilter Verhandlung darüber doch anzunehmen sein, daß er das Werk einer Durchsicht unterworfen hat. Wie weit dies geschehen ist, läßt sich vielleicht durch Vergleichung mit der bei Aldus in Venedig 1514 ans Licht getretenen editio princeps, die dem Anshelmschen Druck zu Grunde gelegen, noch näher bestimmen.

Melanchthons eigener lexikalischen Arbeit begegnen wir wieder in dem Briefe des Felix Ulscenius an Wolfgang Fabricius Capito vom 20. Juli 1522. „Melanchthonem“, heißt es hier (Kolde, Analecta Lutherana, S. 88), „suum quoque lexicon graecum his absolvit diebus, proximis nundinis Anselmo missurus: id enim Setzerius effecit, qui nuper ad Philippum concessit operam rei medicae daturus.“ Man wird hierbei an die Herbst-Messe in Frankfurt a. M. zu denken haben, wo Anshelm in der Büchergasse seinen Stand zu haben pflegte. Aber die Hoffnung erfüllte sich nicht. Nun schickte Thomas Anshelm einen besonderen Boten an Melanchthon, der so lange in Wittenberg warten sollte, bis die letzte Hand ans Werk gelegt wäre, um es dann nach Hagenau zu befördern (Corp. Ref. I Sp. 582). Den Druck hat Anshelm wohl nicht mehr erlebt.

Von da ab fehlte uns jede Kunde darüber. Erst neuerdings scheint eine weitere Spur entdeckt zu sein. Friedrich Latendorf hat 1893 im Zentralblatt für Bibliothekswesen X. Jahrgang „Auf-

zeichnungen eines Wittenberger Studenten aus den Jahren 1558 bis 1560" veröffentlicht. Sie sind in ein Exemplar des Eberschen Kalendariums von 1556 eingetragen und rühren her von der Hand des aus Kulmbach gebürtigen Hartung Tischer, eines Schülers von Melanchthon. „Tischer bezieht sich", sagt Latendorf a. a. O. S. 486, „auf damalige Schriften Melanchthons und andere Verfasser teils mit, teils ohne Namen. So auf Melanchthons (noch nicht aufgefundenes) lex. Graecum Praef. [des Kalendariums] S. 47 zum Worte *Γαμηλιών*: 'appellationis causas et origines vide Ph. M. in fine lexici Graeci'". Die natürlichste Auffassung der Notiz, welche auch Latendorf vertritt, ist die Annahme, daß Melanchthon eine derartige Erklärung des Monatsnamens *Γαμηλιών* in seinem griechischen Lexikon am Schlusse gegeben habe. In meinem Besitz ist nun ein griechisch-lateinisches Wörterbuch, wo dies der Fall ist. Es führt folgenden Titel: „LEXICON || GRAECOLATINVM. || Vt omnium quae hactenus extant || vocibus copiosissimum, ita et sub=||latis mendis antehac à nemine ani||maduersis, emendatissimum, om=||niumq́, nouissimè excusum. Cum || libellorum quorundam Farragi=||ne, quos Graecarum literarum can||didatis, non ingratos fore || duximus, ad calcem || adiecta. || (5 Zeilen) || ANTVERPIAE. || Ex Officina Joannis Steelsii, An= || no M.D.XXXIX. || Mense Julio. || " Mit Titeleinfassung. In Oktav. Hier steht der fragliche Abschnitt auf der viertletzten Seite [Bl. VV 5ᵃ] und lautet also:

Quibus modis apud Graecos dies singulorum mensium,
quos Latini Calendarum, Nonarum atque Iduum
vocabulis appellant, designentur,
per Philippum Melanchthonem.

Non conveniunt Attici menses cum nostris: nam illi, sicut et Hebraeorum menses tantum ad lunae cursum computabantur. Luna et auspicabatur et finiebat mensem. Nostri menses alia ratione descripti sunt, nempe ut in conficiendo anno magis ad Solis cursum quadrarent. Auspicabantur autem annum Athenienses ab aestivo solstitio, ut testatur

Simplicius, cum ait: *ὡς δὲ ἡμεῖς ποιούμεθα ἀρχὰς ἐνιαυτοῦ μὲν περὶ θερινὰς τροπὰς, ὡς Ἀθηναῖοι, ἢ περὶ μετοπωρινὰς, ὡς οἱ περὶ τὴν νῦν καλουμένην Ἀσίαν, ἢ περὶ χειμερινὰς, ὡς Ῥωμαῖοι, ἢ περὶ ἐαρινὰς, ὡς Ἄραβες καὶ Λαμασκηνοί.* Et quum ad Lunae cursum Attici menses computentur, non conveniunt cum Latinis, nec possunt commode singulis nostrorum mensium nominibus reddi, si quando Attica nomina interpretari velis. Mensis primus is est, qui solstitio aestivo proximus est, iuxta intercalandi rationem: proinde partem quandam Junii primus mensis occupat. Quare, si primum Junium expones, caeteros ordine subiicere poteris: tametsi id, ut dixi, fit incommode. Verum docendi caussa adscripsimus:

Ἑκατομβαιών	Junius	ab Hecatombis Jovis. Nam et Cronius dicebatur.
μεταγειτνιών	Julius	a Metagitniis Apollinis sacris.
βοηδρομιών	Augustus	a Boedromiis sacris. Plutarch. in Theseo.
μαιμακτηριών	September	a Maemacta. Jovis appellatio est et turbidum aërem significat.
πυανεψιών	October	a pyanis, fabis, in Apollinis sacris.
ἀνθεστηριών	November	quod campi floribus privati sunt, *ἄνθος στερῶ.*
ποσειδεών	December	a Neptuni et Palladis certamine.
γαμηλιών	Januarius	a Junone, quae praeest nuptiis.
ἐλαφηβολιών	Februarius	*ἐλαφηβόλος*, venator.
μουνυχιών	Martius	a Munychiis Dianae sacris. Plutarchus in Theseo.
θαργηλιών	Aprilis	quod calescat terra, *θέρω γῆ* [io!], et *θαργήλια* Apollinis sacra sunt.
σκιροφοριών	Maius	a scirris, umbraculis, significat aedificandum esse.

Dividunt mensem in tres decadas vocantque: *ἱσταμένου, μεσοῦντος καὶ λήγοντος.* Trigesimum diem vocant *ἕνην καὶ νέαν.* Quae autem fuerit intercalandi ratio, qua efficiebant, ut ad cursum Solis tamen lunares menses congruerent, docet Macrobius.

Auf der drittletzten Seite [Bl. VV 5ᵇ] folgt dann unter der Überschrift „De intercalatione ex Macrobio" die eben angedeutete Stelle.

Daß die Bestimmung der attischen Monate hier nicht mit den neueren Forschungen übereinkommt, macht nichts aus. Melanchthon hat so gerechnet, s. Corp. Ref. XX Sp. 819 ff., und zeitgenössische Chronologen, wie Michael Beuther, David Chyträus u. a., haben sich ihm angeschlossen. Die Nichtbeachtung dieses Umstandes hat dazu geführt, griechisch ausgedrückte Data falsch aufzulösen. So giebt Bretschneider Melanchthons Brief an Spalatin, welcher Wittenbergae *τῇ δεκάτῃ ἑκατομβαιῶνος τοῦ ἱσταμένου* abgefaßt ist, unter dem 10. Mai 1522 (Corp. Ref. I Sp. 572 f.), während er nach obiger Tabelle auf den 10. Juni gesetzt werden muß.

So könnte es scheinen, als wäre Melanchthons Dictionarium da, und doch ist dem nicht also. Mein Lexicon graeco-latinum bietet im Text für einzelne Monate ganz andere Zeitbestimmungen und weicht auch in der Herleitung der Namen zum Teil bedeutend ab, z. B.: „*θαργηλιών, ῶνος, ὁ.* Februarius, licet plerique Maium existiment. vide Cael. lib. IX. cap. lv.", wo der April, den Melanchthon annimmt, gar nicht in Frage gekommen ist; „*ἀνθιστηριών.* Atheniensibus mensis quidam appellabatur, quod is plurimos flores progigneret", [ähnlich unter *ἀνθεστηριών*] eine Erklärung, die der Melanchthons schnurstracks widerspricht, obgleich dem Verfasser, wie sich weiterhin zeigt, bekannt war, daß Theodor Gaza diesen Monat dem November gleichsetzte.

Will man nun nicht zu der zwar möglichen, aber etwas gezwungenen Auffassung der von Latendorf veröffentlichten Notiz sich verstehen, daß Hartung Tischer ein griechisch-lateinisches Wörterbuch der Art, wie ich es besitze, mit einem nur hinten angehängten Vermerk von Melanchthon gemeint habe, so muß man zugeben, daß eine nicht belanglose weitere Spur von dessen Dictionarium

entdeckt ist, welche uns mit neuer Hoffnung erfüllt, daß das gewiß bedeutsame Werk selbst nicht für immer uns verborgen bleiben werde. Zunächst dient das mitgeteilte Stück wenigstens zur Ergänzung des Corpus Reformatorum.

3.

Eine handschriftliche Notiz Melanchthons aus dem Jahre 1559.

Mitgeteilt von

Pastor O. Albrecht in Naumburg a./S.

Eine bemerkenswerte eigenhändige Eintragung Melanchthons, die, so viel ich sehe, noch nicht veröffentlicht ist, findet sich in folgendem dem Kaufmann O. Naumann in Naumburg a./S. gehörendem Buch: „Heubtartikel Christ- || licher Lere, im latin genandt, || Loci Theologici, Etwa von || Doctor Justo Jona in Deutsche || sprach gebracht, jetzund aber im || M.D.LV. jar, Von Phi- || lippo Melanthon wi- || derumb durch- || sehen. || “ [Brustbild Melanchthons] || Wittemberg. || [Strich] || 1558. || Ohne Titeleinfassung, 376 Bl. in 4°; letzte Seite leer; am Ende: „Gedruckt zu Wit- || temberg, Durch Veit || Creutzer. || — Der Einband des vorliegenden Exemplars besteht aus Holzdeckeln mit kunstvoll gepreßtem Lederüberzug; der vordere Deckel zeigt in der Mitte der Lederpressung Luthers, der hintere an entsprechender Stelle Melanchthons klares Brustbild, ersteres mit der Unterschrift „IN SILENCIO ET SPE ERIT || FORTITVDO VESTRA.M.L. || “, weiter unten „1 5 5 9“, letzteres mit darunterstehendem Spruch „SI DEVS PRO NOBIS || QVIS CONTRA NOS? PHI.ME || .“

Dieser Band enthält außer dem beschriebenen Werk Melanch-

thons noch vorne fünf, hinten sechs unbedruckte Blätter mit mehreren handschriftlichen Einträgen, von denen die ältesten und bedeutsamsten von Melanchthon, Georg Major, Paul Eber und Sebastian Fröschel stammen. Diese vier Einträge sind im Jahre 1559 geschrieben, und zwar der von Major am 22. Juni, von Eber am 21. und von Froschelius am 23. Juni, wie die beigefügten Daten ausdrücklich besagen. Melanchthons vermutlich in denselben Tagen gefertigte Aufzeichnung beginnt auf der Rückseite des vorderen Deckels und füllt in sehr weitläuftiger Schrift fünf Seiten; sie lautet [1]) folgendermaßen:

Der Spruch des || propheten Eliah || Sechs tusent iar bleibet || dise welt, darnach || wirt sie verbrinnen, || zwei tusent iar, Öed || zwei tusent iar, das || gesetz Moisi || zwei tusent iar, die || zeit Messiah || Vnd von wegen vnser || sunden die viel || vnd gross sind, || werden die Jar || daran mangeln, welche nicht || erfullt werden, || Geschriben Anno 1559 || nach der geburt des || Herrn Christi aus || der Jüngfraw Maria, || Anno 5521 nach || anfang diser welt, || Aufz diser Rechnung || ist klar, das der tag || des letzten vnd || sichtbarlichen || vrteils des Herrn || Christi nicht fern ist, || Iohannes Hilten der || vor hundert iarn zu || Eisennach im Kloster Franciscanorum gewesen || ist hatt klar || geschriben mit || Eigner hand || Im 1516 Jar wirt anfahen || die Reformatio der || kirchen, || Dises ist also geschehen || Denn im iar 1517 sind Erstlich die || propositiones de || Indulgentijs getrukt || worden, vnd || zu üor die propositiones || de Gratia. || Item Ehr hatt geschriben || Im iar 1600 wirt || Gog und Magog || herr-

---

1) Mit Melanchthons Eintrag berührt sich sachlich das nahe, was Major auf der unmittelbar folgenden Seite aufgeschrieben hat: „Der Spruch Irænæi des || Merterers. || In wie viel tagen diese welt || gemacht ist, also viel tausent Jar || wird sie stehen. || In sechs tagen aber ist sie || gemacht, || Darüm wird das sechste tau- || sent Jar ir Ende sein, || In diesem Jar nach Christi ge- || burt 1559, Ist die welt 5521 || Jar gestanden, Darum ist nu || das Ende vorhanden. || Georgius Maior. || scribebat manu sua || 22. Junij ||". — Die Eintragungen von Paul Eber und Sebastian Fröschel bieten Psalmsprüche mit kurzen erbaulichen Deutungen.

schen in Italia || vnd Germania, || Ob nu dises von den || Turken zu verstehen || sey, wirt man || als denn sehen, || Scriptū manu philippi || 1559 || ."

Zum Verständnis des Wortlautes und des Inhalts überhaupt verweise ich besonders auf J. Köstlins „Beitrag zur Eschatologie der Reformatoren" in Theol. Stud. u. Krit. 1878 S. 125 ff., ferner auf desselben Verfassers M. Luther I² S. 39 (dazu Anm. S. 777) und II² S. 599 f. (dazu Anm. S. 685), bezüglich der Weissagung des Johann Hilten auch noch auf andere kurze Äußerungen Melanchthons, Spalatins u. a. darüber, welche sich in Luthers Briefwechsel von Burkhardt S. 166 zusammengestellt finden.

Melanchthon hatte soeben im Jahre 1558 den ersten Teil seiner Neubearbeitung von Carions Chronikon, das unter seiner Mitwirkung erstmalig 1532 erschienen war, herausgegeben; und eben hierin, im Chronikon wie in der Neubearbeitung, steht schon die oben mitgeteilte Eliasweissagung, welche übrigens auch Luther seiner Supputatio annorum mundi vom Jahre 1540 f. und 1545 vorangestellt hatte. Es ist daher begreiflich, daß Melanchthon zu den von ihm begehrten Stammbucheinträgen gerade damals jene angebliche Weissagung öfter benutzt hat.

Die angeführte Abhandlung Köstlins teilt eine ebenfalls aus dem Jahre 1559 stammende, in einer alten Bibel gefundene handschriftliche Reliquie Melanchthons mit, welche der ersten Hälfte der von uns oben mitgeteilten sehr ähnlich ist; hier steht der Eliasspruch zunächst in hebräischer, fast wörtlich dem Talmud entlehnter Fassung, danach in einer lateinischen Übersetzung, welche mit dem Text des Chronicon vom Jahre 1558 übereinstimmt. Auf Grund dieses letzteren Buches Melanchthons ist übrigens in dem oben mitgeteilten deutschen Text das „Öd" der ersten Weltperiode dahin zu deuten, daß die entfernteren Teile der Erde noch unbewohnt gewesen seien. Die anderen Texte haben dafür תוהו bezw. inane, sine lege. (Vgl. Köstlins Abhandlung a. a. O. S. 131.)

An Melanchthons obiger Auslassung über Johann Hiltens Weissagung ist für uns von besonderem Interesse seine beiläufige Bemerkung über die den Anfang der Kirchenreformation kennzeichnenden

Schriften Luthers: neben den Propositiones de indulgentiis, den bekannten 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 (Weim. Ausg. I, S. 229 ff.), werden hier noch die Propositiones de gratia, die zuvor gedruckt seien, genannt. Gemeint sind damit offenbar die zum 4. September 1517 verfaßten 97 Disputationsthesen, welche in der Weimarer Ausgabe Bd. I, S. 221 ff. (vgl. Erl. Ausg. Opp. lat. var. arg. I, S. 315 ff.) unter der Überschrift Disputatio contra scholasticam theologiam stehen. Melanchthons Bemerkung ist ein klassischer Beweis für die epochemachende Bedeutung, welche diesen 97 Thesen vom 4. September 1517 beigelegt werden muß.

Nachträglich bemerke ich noch, daß Melanchthon über Joh. Hilten schon in der Apologie der Augsburger Konfession Artikel XXVII (dazu vergleiche man Joh. Keßlers Sabbata, herausgeg. v. Götzinger in Mitteil. z. vaterl. Gesch., St. Gallen 1866 S. 14 f.) sich geäußert hat; ferner daß er jene Eliasweissagung in lateinischer Form auch bei einer akademischen Bekanntmachung und Empfehlung von Joh. Piskators Vorlesungen über die Arithmetik im Jahre 1553 (veröffentlicht in Scriptorum publice propositorum a gubernatoribus studiorum in Academ. Witeberg. Tom. II, annos 1553—1556 continens, Witeb. 1562, Bl. C 4b ff.) verwertet hat.

4.

Anekdotisches zu Melanchthon.

Von

Prof. Dr. J. Caro in Breslau.

Hat Melanchthon gezeichnet? Ich glaube, daß einige Stellen in seinen Briefen gar nicht anders als durch Bejahung der Frage gedeutet werden können, und da bei der Verfolgung der Sache noch eine und die andere Kleinigkeit ins Licht gesetzt wird, lohnt es sich wohl, ihr nachzugehen.

Um die Zeit der Wittenberger Concordie verschenkte Melanchthon an seine näheren Freunde zwei Gedichte, über St. Georg und St. Christoph, die mit Bildern geschmückt waren, und die er „Allegorieen" nannte. Drei Empfänger wenigstens sind wir in der Lage nachzuweisen. Dem Prinzen Georg v. Anhalt schreibt er am 10. März 1536 [1]): „Ich schicke E. G. ein Gedicht über das Georgsbild, in der Hoffnung, daß der Scherz E. G. gefallen, und Sie bei dem Namen sich gemahnt fühlen werden, in Kirche und Staat ein γεωργός d. i. ein Anbauer und Förderer zu sein. Auch mir gilt die Übereinstimmung mit Ihrem Namen als hoffnungsvolles Zeichen, daß Sie mit besonderem Erfolg den zerstreuten Kirchen helfen werden. In kurzem schicke ich auch die Allegorie des Christophorus." — Also Gedichte über „Bilder". Nun, das über den St. Christoph haben wir [2]), und es ist in der That eine Allegorie über ein Bild. Es beginnt mit den Worten: „Dieses Bild zeigt dir die Art frommen Sinnes" . . . und dann folgt die Beschreibung, „wie der Held durch die Fluten schreitet, mit nicht großer

1) Corp. Ref. III, no. 1406.

2) Corp. Ref. X, p. 549, no. 133.

aber schwerer Last auf der Schulter. So haben auch die Frommen schwer zu tragen, die Christi Worte auf sich genommen haben; von aller Hilfe und von allem Trost sind sie verlassen, und Christus selbst scheint sie aufgegeben zu haben, so daß mancher wohl sagt, daß er nicht helfen könne. Darum ist Christus als Kindlein gemalt, denn für den Schwachen ist diese Gestalt geeigneter. Er drückt zwar die Schwankenden bisweilen nieder, aber es erhält und tröstet das Wort, und der dürre, die Schritte leitende Stab schmückt sich wieder mit frischem Grün — als wohlverdienter Gotteslohn. Jener die Fackel vorantragende Greis wird als Lehrer anzusehen sein, der durch Mahnung den Irrenden in rechte Wege leitet." Wenn auch der Grund, warum Christus als Kind dargestellt ist, in der Allegorie sich etwas gezwungen ausnimmt, so liest sich das Ganze doch hübsch und ist sinnig gedeutet und macht in den klingenden Distichen einen weniger trivialen Eindruck als gar manche der Melanchthonschen Reimereien.

Der Herausgeber Bretschneider hat auch ganz richtig darüber gesetzt: „in imaginem Christophori" und auf die Briefe verwiesen, die die Gelegenheit der Dichtung erläutern, nämlich auf den Brief an Georg v. Anhalt, den wir schon erwähnten, und auf einen an Veit Dietrich in Nürnberg, den wir bald zu erwähnen haben werden. Aber einem ganz groben Irrtum ist er verfallen, wenn er dicht daneben unter dem Hinweis auf dieselben Briefe und unter der Überschrift: „in imaginem Ill. principis Georgii, principis in Anhalt et Ascania" ein Gedicht in der Meinung, es sei das Gegenstück zu der Christophorus-Allegorie, aufnimmt, das mit keiner Silbe andeutet, daß es auf ein Bild Bezug habe [1]). Es ist lediglich ein Lobspruch auf die Askanier, und wenn auch die Poëtik der Humanisten in der Kategorisierung der Dichtungsarten nicht gerade peinlich und grundsätzlich ist, so würde doch keiner dieses Elogium auf die Askanier überhaupt und auf Rudolf und Georg von Anhalt besonders eine Allegorie zu nennen wagen. Nein, Melanchthons Gedicht ging auf ein Bild, und zwar auf das Bild des Sankt Georg, des Drachentöters. Das erfahren wir durch den

1) Corp. Ref. X, p. 548, no. 132.

zweiten Empfänger der Bilder, von welchem wir Kunde haben. Dieser war ein Mann, auf den Melanchthon gar große Stücke hielt, und der unter allen Polen sicherlich am tiefsten das Wesen der Reformation erfaßt hat, Andreas Fricius, dessen Schriftstellername Modrevius auf den Ort seiner Geburt hinweist. Es muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben, das Verhältnis dieses, nach dem Haß der römischen Kurie gegen ihn zu urteilen, gewaltigen Denkers zu Melanchthon zu erläutern, hier genügt es zu sagen, daß er die Beziehungen des Wittenberger Reformators zu Johannes a Lasco knüpfte und vermittelte, und zwar in der Zeit, in welcher der deutsche Gelehrte noch nicht zu seinem abfälligen Urteil über den ruhlosen und von Zweideutigkeit nicht freien Polen gelangt war. In einem Schreiben, in welchem Fricius dem Laski über die Wittenberger Concordie berichtet, heißt es am Schluß: „Neulich hatte ich Dir die Allegorie des St. Christoph (divi Christophori), die mir Philippus geschickt hatte, zukommen lassen, durch ein Übersehen aber vergessen auch die Allegorie über den St. Georg (divi Georgii) in das Packet zu legen, ich schicke sie jetzt.“ Also war das andere Gedicht ebenso wie das erste eine Allegorie über den legendarischen Helden und nicht auf die Askanier bezüglich. Das Mißverständnis hätte nicht entstehen können, wenn nicht Melanchthon, wie ja begreiflich, aus Grundsatz die Bezeichnung des Sanctus ebenso wie beim Christoph auch beim Georg vermieden hätte, und wenn der Herausgeber sich das Lobgedicht auf die Askanier etwas näher auf den Inhalt angesehen hätte.

Die Allegorie auf St. Georg aber haben wir nicht. Sie scheint verloren und verschollen zu sein. Hätten wir das Original, es würde jedenfalls eines der merkwürdigsten Autogramme Melanchthons gewesen sein [2]).

---

1) Gabbema, Epistolae clarorum virorum p. 19, no. 9.

2) Außer den genannten Empfängern der Allegorieen scheint auch Johannes Stigelius wenigstens die Gedichte erhalten und sie auf seine Weise umgebildet zu haben. Solche Umdichtungen durch den formgewandten und von Melanchthon sehr hoch gehaltenen Stigel, entsprachen durchaus dem Wunsche des Reformators. Nun finden wir in Joh. Stigelii Poemata (rec. Adam Siber, Jena 1577) S. 196 ff. nebeneinander ein Epigramma „Christophorus“,

Denn in einem Briefe an Veit Dietrich in Nürnberg [1]), den dritten nachweislichen Empfänger der Blätter, heißt es darüber folgendermaßen: „Ich ſchicke Dir die Bilder (εἰκόνας) des Georg und des Chriſtoph, geringe und mehr ſkizzierte als ausgeführte Arbeit, in der Manier, in welcher meiner Erinnerung nach vor unſerem Dürer gar nicht üble Bilder gemalt worden ſind. Dir und den übrigen Freunden werden ſie doch wohl Vergnügen machen. Ich habe ſie abgezeichnet, andere haben ſie koloriert. Und das Bild des Chriſtoph, ſo winzig es iſt, würde auch Dürer meines Erachtens gelobt haben. Hier konnte ich nicht noch mehr Vorbilder auftreiben. Ich wünſchte wohl, daß Jemand bei Euch dieſe Gedichte zuſammennähme und ſchöne Bilder hinzufügte. Luther wollte den Georg in deutſche Verſe überſetzen und hatte ſchon angefangen, aber dann kam anderes dazwiſchen. Jetzt, denke ich, wird er wohl ſchwerlich wieder an die unterbrochene Arbeit herangehen. Wenn ſie dort ſchön gedruckt werden könnte, würde ich glauben gebildeten jungen Leuten etwas Angenehmes zu bieten."

So ſehr auch Melanchthon den Ausdruck pictura leicht bei der Hand hat — eine Eigenheit, der wir die ſchöne Definition der Geſchichte als der pictura generis humani verdanken — ſo glaube ich doch nicht, daß ſich dieſer Bericht hier in Metaphern bewegt, und daß er vielmehr ganz ſchlicht als das zu nehmen iſt, was er ausſagt. Melanchthon hat wirklich nach irgendeiner ihm zu Gebote ſtehenden Vorlage einen St. Georg und einen St. Chriſtoph abgezeichnet, ſie kolorieren laſſen und Verſe dazu gemacht in der Art der damals wie heute in der katholiſchen Kirche üblichen Andachtsblättchen. Er hätte im andern Falle, wenn es ſich nur um malende Poeſie gehandelt hätte, nicht die Vor-Dürerſche Manier zur Charakteriſtik und Dürer ſelbſt zum Richter über die Treff-

---

das durchaus genau dem Gedankengang und Umfang der Melanchthonſchen Allegorie entſpricht, und ein Epigramma „Georgius", das ganz unſtreitig eine wirkliche Allegorie der Drachentöterſage enthält (die gefährdete Jungfrau — die Kirche; der Drachen — Satan; der edle Fürſt — der Ritter), und wohl ebenſo den Gedankengang des Melanchthonſchen Gedichts über St. Georg uns übermittelt.

1) Corp. Ref. III, no. 1493.

lichkeit des Bildes angerufen haben. Hätte er ſich nicht ausdrücklich auf eine im Gegenſatz zu Dürer ſtehende Darſtellungsweiſe berufen, ſo würde man auf den Gedanken gekommen ſein, daß der große Nürnberger Künſtler, der den Georg nicht weniger als viermal, den Chriſtoph mindeſtens ſechsmal in Kupferſtich und Holzſchnitt hat erſcheinen laſſen, die Vorlage zu Melanchthons „Spiel“, von dem er ſichtlich mit einer leiſen Selbſtgefälligkeit ſpricht, geboten habe. Das iſt nun allerdings ausgeſchloſſen, und das Muſter muß vielmehr eine Umrißzeichnung geweſen ſein, eine Manier, die dem Melanchthon, dem Sohne des Panzermachers und Waffenſchmieds, vielleicht als Jugendeindruck ſchon vertraut war. Was wir ſonſt von ſeiner Zeichenkunſt haben, die unter einer Konſtellation der Geſtirne gezeichneten Sternbilder, können, wenn anders ſie getreu abgedruckt ſind, keine große Meinung von ſeiner Zeichenkunſt erwecken.

Aber noch einmal ſtößt uns in ſeinem Briefwechſel eine Anekdote auf, in der wiederum eine Zeichnung von Melanchthons Hand vorkommt, und die auch ſonſt liebenswürdig und beachtenswert iſt. Im Jahre 1544 ſchreibt Melanchthon an Chriſtoph Pannonius (Preiſs)[1]: „In Frankfurt am Main ſah ich ein Gemälde, darſtellend ein in Einſamkeit ſitzendes Mädchen, das einen Kranz von Blumen hält, deren deutſcher Name ‚Je lenger je lieber‘ iſt. Gemeinhin nennt man ſie ‚Bitterſüß‘, mit Anſpielung darauf, daß die Einſamkeit anfangs unbehaglich, nach und nach aber angenehmer wird. Die Alten nannten ſie Teucrion von Teucer, der im Exil an ſchwarzer Galle leidend, darin ein Heilmittel entdeckte, indem er zufällig wahrnahm, wie dieſe Blüte auf die Milz eines Schlachtopfertiers gelegt die Milz reinigte und ſäuberte. Einige nennen ſie: *χαμαίδρυν*, andere wieder *χαμαίπιτυν*, aber *τεύκριον* wird es wohl ſein, oder eine verwandte Pflanze. Ich habe Verſe über jenes Bild gemacht, die ich Dir ſchicke, damit Du mit Deinem Glanz den Stoff verzierſt. Die deutſche Inſchrift des Bildes lautet:

‚Je länger je lieber ich bin allein,
Dann Trew und Warheit iſt worden klein.‘“

1) Corp. Ref. V, no. 2994.

Hierauf folgt unter der Überschrift „Nostrum epigramma“ ein in der Form schwungolles, sachlich aber etwas pessimistisches, vor Höfen und Mächtigen warnendes Lob der Einsamkeit, dem Mädchen des Bildes in den Mund gelegt, und mit einem bescheidenen „Fac meliores“ schließt der Brief [1]). — Auch an Camerarius schreibt Melanchthon in denselben Tagen [2]), mit dem Bemerken, daß gelegentlich angenehmer Disputationen über Pflanzen und der Erwähnung des Frankfurter Bildes mit der „kranzflechtenden“ Jungfrau die Frage aufgeworfen wurde, ob Jelängerjelieber das χαμαίπιτυς der Alten, oder eine andere Blume wäre, deren Name wir nicht wüßten. Er solle seine συμφιλοσόφους befragen.

---

1) So gering die Hoffnung auch war, daß das von Melanchthon gesehene Bild in Frankfurt noch vorhanden sein möchte, glaubte ich dennoch eine Anfrage danach an die zuständigste Stelle, an den Direktor der Städelschen Galerie, Herrn Dr. Weizsäcker richten zu sollen, dessen freundlicher Gefälligkeit wir eine sehr interessante Nachricht zu verdanken haben. Thatsächlich findet sich das von Melanchthon beschriebene Bild weder in den öffentlichen noch in den Privatsammlungen Frankfurts. Wohl aber besitzt das Städelsche Institut ein sehr anziehendes Aquarellbild von dem der Gruppe der sogen. Nazarener angehörigen Frankfurter Maler E. v. Steinle, welches denselben Gegenstand darstellt und auch mit demselben deutschen Vers gezeichnet ist. Dieses „Jelängerjelieber“ von Steinle ist von dem Künstler für den ihm befreundeten Historiker Friedrich Böhmer, den Herausgeber der Kaiserregesten, der Fontes rerum Germanicarum etc. etc. entworfen und verdankt seine Entstehung, wie Herr Weizsäcker sehr richtig vermutet, wohl einer Anregung Böhmers selbst, dem die Bildbeschreibung Melanchthons ohne Zweifel bekannt war, wenn nicht aus den Originalschreiben an Camerarius und Pannonius, dann doch aus dem Hinweis darauf in zwei lokalgeschichtlichen, vielgebrauchten Werken, in Lersners, Frankfurter Chronik, Bd. II, S. 814, wo nicht bloß der Brief Melanchthons angeführt, sondern auch die Umdichtung des ganzen Inhalts einschließlich des Epigrammas durch Joh. Stigelius (Poëmata p. 542) abgedruckt ist, und in Hüsgen, Nachrichten von Frankfurter Künstlern (1780) S. xxi der Vorrede in der Anmerkung. — Dem Kenner der geistigen Richtung Böhmers und seiner romantischen Neigungen wird dieser harmonisch sich einfügende Zug besonders ansprechend erscheinen. — Jedenfalls ist festzustellen, daß auch zur Zeit des kundigen Lersner (1734) das Bild in Frankfurt nicht mehr vorhanden war, und daß der heutige „Jelängerjelieber“ in der Städelschen Galerie lediglich ein viel vermittelter Epigone des von Melanchthon bewunderten sein kann.

2) Corp. Ref. V, no. 2993.

Schwerlich dürfte aber Camerarius in der Lage geweſen ſein, eine ſichere Antwort auf die heikle Frage zu geben, denn es ging mit dem Teucrion im Altertum, wie mit dem Jelängerjelieber in Melanchthons Tagen und wie mit demſelben heutzutage — es wurden mehrere und verſchiedene Pflanzen mit dieſem Namen belegt [1]). Wenn auch Melanchthon gewiß ſich an die Nomenklatur des Plinius erinnerte, und von ihm die Entdeckung des Teucrion als Heilmittel durch Teucer aufnimmt [2]), ſo muß er doch aus einer anderen Quelle den Zug von der Beobachtung der Wirkung auf das Schlachtopfertier geſchöpft haben, denn bei Plinius fand er ihn nicht. Während ferner bei Plinius das Teucrion ein Kryptogam iſt [3]), hat doch Melanchthon ſichtlich eine Blütenpflanze im Sinn. Nach der an drei Stellen wiederholten Angabe, daß das Jelängerjelieber vom Volke „amarum dulce, γλυκύπικρον“ genannt werde, dürfte Melanchthon, meiner Anſicht nach wohl nur den „bitterſüßen Nachtſchatten“ (solanum dulcamara), auch heute noch kurzweg „Bitterſüß“ genannt, damit gemeint haben [4]). Mit den betäubend wirkenden, giftigen Eigenſchaften dieſer Pflanze ſtimmt es überein, wenn es in dem gleichzeitigen Volksliede heißt:

---

1) Vgl. Dioscorides III, 101, 102 mit Plinius, Hist. nat. XXIV 15 (80). Mit χαμαίπιτυς aber (Diosc. III, 165, 166, Plinius XXIV, 6) identifizieren beide das Teucrion nicht, wohl aber χαμαίδρυς, bei dem Plinius den Dioscorides ausſchreibt.

2) Plin. XXV, 5.

3) nunquam florens nec quae semen gignit.

4) Unter dem Titel „Teucrion“ hat Joh. Stigelius Poëmata (Jenae 1577) in einer Elegie den ganzen Inhalt des Melanchthonſchen Briefs und ſeines Epigrammas unter Benutzung ganzer Redewendungen der Vorlage verarbeitet. Über das Kraut ſelbſt und ſeine Namen ſingt er:

„Teucrion a Teucro nomen habebis, ait.
Tempora quod faciunt γλυκύπικρον nomine dicunt,
Nunc quibus hanc Graia voce vocare libet,
Nomina ridebis, paulo post carius illam
More suo, at pulchre Teutona lingua vocat.
Huc, quicunque fuit, solers allusit Apelles
Haec cuius picta est suavis imago manu.
Ecce procul turbam fugiens virguncula, sola
Dum sedet, ex ipsa Teucride ferta facit.“

„Das kraut ie lenger je lieber
an manchem ende blüt,
bringt oft ein heimlich fieber
wer sich nit dafür hüt [1])".

In anderen Gedichten der Zeit und in Kräuterbüchern des 16. Jahrhunderts [2]) werden zwar noch andere Pflanzen mit diesem gemütlichen Namen bezeichnet, wie namentlich der gelbblütige Günsel (Ajuga chamaepitys, Schrb. oder Teucrium chamaipitys, Linné), dem auch blutreinigende Kräfte zugeschrieben werden, aber daß sie den volkstümlichen Namen „Bitterfüß" gehabt hätten, ist doch nirgends behauptet worden. In unseren Tagen tragen in Deutschland nicht weniger als acht verschiedene Pflanzen den Namen „Jelängerjelieber" [3]). — Der Ausdruck Melanchthons, mit welchem er

1) Uhland, Volkslieder, S. 115. 1003.

2) Grimm, Wörterbuch s. v. Jelängerjelieber.

3) Da ich selbst in der Botanik durchaus Laie bin, wandte ich mich an meinen Kollegen Herrn Geheimrat Ferdinand Cohn, welcher die Güte hatte, die folgenden Mitteilungen mir zugehen zu lassen und ihren Abdruck zu gestatten:

„Es stellt sich nun heraus, daß Melanchthon doch ein besserer Botaniker gewesen ist, als wir Epigonen ihm zugetraut hatten. Nicht nur kennt er die in seiner Zeit üblichen Volksnamen der Pflanzen, sondern er beteiligt sich auch eifrig an den Bestrebungen der Humanisten, für die von Dioscorides, Plinius und Galenus erwähnten, meist griechischen Namen von Heilpflanzen, die inzwischen verschollen waren, die richtigen Arten aufzusuchen; er geht dabei von dem naiven Glauben seiner Zeitgenossen aus, daß diese griechischen, kleinasiatischen Pflanzen am Rhein oder Neckar aufzufinden sein müßten. Aber er begnügt sich auch nicht — das ist gerade der Ruhmestitel der deutschen Humanisten, die dadurch die Väter der modernen Botanik wurden — mit philologischen Konjekturen, sondern er sucht die Pflanzen selbst in der freien Natur auf und bildet sie selbst naturgetreu und sorgfältig ab, wobei er auch die Wurzeln mit berücksichtigt, ganz so, wie es in den Kräuterbüchern des 16. Jahrhunderts (nach dem Vorbilde der antiken Illustrationen offizineller Pflanzen) üblich war.

Was nun die Blume betrifft, die auf einem von Melanchthon in Frankfurt gesehenen Bilde ein einsam sitzendes Mädchen in einen Kranz flicht (ein ähnliches Bild besaß D. Laurentius Scholz in Breslau, 1552—1599), so nennt Melanchthon sie „deutsch Jelängerjelieber, vulgo Amarodulce, nach Anderen χαμαιπίτυς, χαμαίδρυς, richtiger aber wohl Teucrium". Diese anscheinende Namenswerwirrung wird vollständig durch den Sprachgebrauch seiner Zeit auf-

übrigens die botaniſche Frage dem Camerarius unterbreitet, kann wohl kaum eine andere Deutung erfahren, als daß es ſich um eine

---

geklärt. Unter Jeländerjelieber wird heutzutage freilich gewöhnlich nur das Geisblatt, ein ſchlingendes Holzgewächs verſtanden, von dem eine Art (Lonicera Periclymenum) an Waldrändern, Zäunen wild wächſt, eine andere (Lonicera Caprifolium) wohl aus Südeuropa ſtammt, bei uns nur in Gärten gezogen wird. Unter Jeländerjelieber erwähnt das ſchlingende Geisblatt ſchon Caſpar Schwenkfeld in ſeiner älteſten Flora von Schleſien (Catalogus stirpium in Silesia crescentium, 1601, Lib. II, Gartenpflanzen); möglicherweiſe iſt dieſer Gebrauch auch älter, doch findet ſich im Fiſcher Benzonſchen Altdeutſchen Gartenplan das Geisblatt nicht.

Dagegen wurde in Südweſtdeutſchland während des 16. Jahrhunderts mit Jeländerjelieber nicht das Geisblatt, ſondern ein kleines Kraut aus der Familie der Lippenblüter (Labiaten) bezeichnet, mit ausgebreitet niederliegenden Stengeln, ſchmallinear dreiteiligen, behaarten Blättern und vereinzelten gelben kleinen Lippenblüten, Ajuga Chamaepitys Linné; es wächſt als Unkraut in Süddeutſchland zerſtreut auf Äckern, trockenen Anhöhen, beſonders auf Kalk, in Schleſien nur auf dem Kalkboden von Oppeln. Wie mir D. Roſen, der mehrere Jahre botaniſcher Aſſiſtent in Tübingen war, berichtet, wird dort Ajuga Chamaepitys als blutreinigendes Mittel der Volksmedizin auf den Markt gebracht.

Ein Tübinger Profeſſor, Leonhard Fuchs (1501—1566; nach ihm heißen die Fuchſien) iſt auch der erſte, der in ſeinem Kräuterbuch (De stirpium historia 1542) Ajuga Chamaepitys unter dem deutſchen Namen Jeländerjelieber aufführt, was durch eine gute Abbildung ſicher geſtellt iſt. Er hält es für identiſch mit einer der von Dioscorides und anderen alten Medizinern als eine Pflanze von vielſeitiger Heilkraft erwähnten *χαμαιπίτυς* und zwar, da es deren mehrere gebe, als tertia oder femina (Je länger je lieber weible). Nach Pritzel und Jeſſen (Die deutſchen Volksnamen der Pflanzen, Hannover 1882, S. 42) wird Ajuga Chamaepitys unter dem Namen Je länger je lieber ſchon im Ortus sanitatis aufgeführt, einer Pharmakopoe, die in die Zeit vor der Buchdruckerkunſt zurückreicht (der erſte Druck von Schoeffer 1485). Auch Conrad Geſſner (Catalogus plantarum Baſel 1541) verſteht unter J. l. j. l. die Ajuga Chamaepitys; ohne Zweifel thut dies auch Melanchthon in dem Briefe an Pannonius.

Das große Kräuterbuch von Hieronymus Bock (Tragus) von Heidelberg (1498—1554), das zuerſt deutſch 1534, dann lateiniſch 1552 gedruckt wurde, bringt auch eine gute Abbildung der Ajuga Chamaepitys unter dem Namen Chamaepitys tertia, fügt aber hinzu, da kein deutſcher Name bekannt ſei, ſolle es Feldcypreſſe genannt werden.

Unter Chamaedrys werden im 16. Jahrhundert ähnliche Kräuter,

regelrechte botaniſche Exkurſion gehandelt habe[1]). Sollte nicht auch dieſer Umſtand bei den Schilderungen des univerſalen Gelehrten bisher unbeachtet geblieben ſein? — Freilich beſtand die Botanik des 16. Jahrhunderts weſentlich darin, die in Feld, Wieſe, Garten und Wald gefundenen Pflanzen mit ihren volkstümlichen Bezeichnungen den aus dem Altertum überlieferten Namen anzupaſſen, und man ſieht hier den Humaniſten am Werk.

Aus dieſem Grunde mag denn auch Melanchthon dem Pannonius das kleine Problem vorgetragen haben. Pannonius aber war wohl auch nicht ganz ſicher, welche Pflanze gemeint ſei, und ſcheint ſich eine Abbildung derſelben erbeten zu haben, denn Melanchthon

---

meiſt aromatiſche Lippenblüter verſtanden; Tragus unterſcheidet davon mehrere Arten: „Chamaedrys prima zu deutſch Gamander“ (heut' Veronica Chamaedrys), dann „Chamaedrys vera, das recht Gamanderlin“ (unſer Teucrium Chamaedrys); daneben erwähnt er „Teucrium, Ehrenbreis“ (jetzt Veronica Teucrium). Heut' verſteht man unter Ehrenpreis das Kraut, welches Tragus Gamander nennt (Veronica Chamaedrys), während man mit Gamander jetzt das Glechoma hederaceum, ein bekanntes Suppenkraut bezeichnet. Die deutſchen Volksnamen werden noch heutzutage in verſchiedenen Landſchaften auf ganz verſchiedene Pflanzen verwendet; daß der lateiniſche Name immer nur auf eine einzige Art fixiert iſt, iſt das Verdienſt von Linné.

Wenn Melanchthon das Jelängerjelieber vulgo Amarodulce nennt, ſo erklärt ſich auch dies aus dem botaniſchen Sprachgebrauch ſeiner Zeit. Amarodulce iſt die nämliche Pflanze, die heut' Solanum Dulcamara heißt, ein ſchlingendes Holzgewächs aus der Verwandtſchaft des Nachtſchatten, gemein in Hecken und Gebüſchen an Bächen, mit violetten Blüten und roten Beeren. Es hat demnach eine ſehr entfernte Ähnlichkeit mit dem Geisblatt; in der That wird es von Tragus (l. c. S. 815) griechiſch Glycypicrum, lateiniſch Amarodulce, deutſch Jelängerjelieber genannt. Als Grund für dieſe Namen giebt Tragus an, die Rinde, welche in den Apotheken gebraucht wird, ſchmecke anfangs bitter, ſpäter aber um ſo ſüßer, je länger ſie gekaut werde. Er fügt dann hinzu: Quidam Chamaepityn non sine magno errore (Amarodulce) esse afferunt.“

Das iſt alſo der einzige botaniſche Fehler, den wir Melanchthon nachweiſen können, daß er das Kraut Jelängerjelieber (Ajuga Chamaepitys) mit dem Schlinggewächs Jelängerjelieber (Solanum Dulcamara) zuſammengeſtellt hat.“

1) Heri mihi, cum exspatiati essemus ad herbarum contemplationem ...

ſchrieb ihm einige Monate ſpäter: „das Teucrion wird nur gemalt werden können, wenn wir es, aus dem Boden geriſſen, dem Maler gezeigt haben werden.“ Es entſpricht das der üblichen Art der Pflanzendarſtellung im 16. Jahrhundert, da man immer die Pflanze mit der Wurzel abbildete. — Inzwiſchen aber ſcheint doch Melanchthon ſelbſt zum Stift oder Pinſel gegriffen zu haben, um die Neugier des Pannonius vorläufig zu befriedigen, denn als er ihm etwa ein Jahr ſpäter das Pflanzenbild überſandte, geſchah es mit den Worten [1]): „das Teucrion ſchicke ich Dir, beſſer gemalt, als ich es früher gemalt hatte“.

Hier kann man freilich in Zweifel ſein, ob damit nicht die Malerei in Verſen gemeint ſei, die in dem „Epigramm“ ausgedrückt iſt. Aber unwahrſcheinlich, daß auch in dieſem Falle von einer wirklichen Handzeichnung die Rede ſei, kommt es mir doch nicht vor. Von dem Freunde Dürers, der dem großen Künſtler das innigſte Verſtändnis entgegenbrachte, der uns die wichtigſten und markanteſten Urteile der Zeitgenoſſen des Meiſters übermittelte, der für ſeinen näheren Beruf und ſeine Strebeziele die große Bedeutung der graphiſchen Künſte alle Tage zu erfahren die Gelegenheit hatte, mag ja doch wohl ein oder der andere dilettantiſche Verſuch nicht außerhalb aller Wahrſcheinlichkeit liegen. Vielleicht finden andere mehr und beſſere Beweiſe — und andere die verſchollene Allegorie auf St. Georg.

1) Corp. Ref. no. 3266.

5.

Ein humaniſtiſcher Scherz von Melanchthon.

Von

Profeſſor Bratke in Bonn.

Auf das nachfolgende Gedicht „Eva“ bin ich durch den gelehrten Paſtor Dr. K. Krafft in Elberfeld aufmerkſam geworden, dem der inzwiſchen verſtorbene reformierte Hofprediger Gillet zu Breslau im Jahre 1873 eine Abſchrift geſchickt hatte. Es ſteht in der Bibliotheca Rhedigerana der Breslauer Stadtbibliothek (T. V, 69 = Handſchriften 245, 72). Auf meine Anfrage ſchrieb mir der dortige Bibliotheksdirektor Prof. Dr. Markgraf, daß der T. V im erſten Teil faſt ausſchließlich Stücke von Melanchthon, teils Originalbriefe, teils Kopieen von Briefen enthalte, und daß am Ende dieſer Reihe auf einzelnen Blättern noch vier Stücke von Melanchthons Hand, aber ohne ſeine Unterſchrift, ohne Datum und ohne Adreſſe ſtänden, nämlich: No. 69 De puero Jesu jacente in presepio, No. 70 De monarchiis, No. 71 Limites Germaniae, No. 72 Eva. Für weitere Hilfe und beſonders für Erkundigungen bei Konſiſtorialrat Prof. Dr. Kawerau in Breslau habe ich dem Oberkonſiſtorialrat Prof. Dr. J. Köſtlin in Halle zu danken. Die Nummern 69—71 ſind nach Kaweraus Angabe unter Benutzung von Abſchriften des Breslauer Codex bereits veröffentlicht im Corp. Ref. X, 653; X, 635; X, 614. Doch iſt hier überſehen, daß in der Rhedigerana den Verſen Limites Germaniae Melanchthon noch Folgendes beigeſchrieben hat: Suspicor Vratislaviam dici | quasi Viadrislaviam | a Viadro. Responde| de etymologia. | Die Verſe mit dem Zuſatz hatte bereits Gillet abgeſchrieben, und ſo war mir die Auslaſſung im Corp. Ref. ſchon bekannt. Kawerau berichtet nun weiter, daß Kloſe in ſeiner Kopie

des Gedichtes auf der Stadtbibliothek vermutet, Melanchthon habe es dem Joh. Heß zugeſchickt. Da aber dieſer ſchon 1547 ſtarb, das Gedicht jedoch in dem alten Druck die Zahl 1552 trägt, ſo iſt Kawerau der Meinung, daß man eher an Crato als Adreſſaten zu denken habe.

Das mit dem Namen Eva überſchriebene Gedicht habe ich weder im Corp. Ref., noch ſonſt wo gedruckt gefunden. Auch dem Pfarrer Dr. Enders in Oberrad und Prof. Dr. Nik. Müller in Berlin war es noch nicht bekannt. Im Katalog der Rhedigerana und von Kloſe wird, wie Kawerau berichtet, das Gedicht als von Melanchthon geſchrieben bezeichnet. Markgraf war von Anfang an überzeugt, daß die Schriftzüge des Gedichtes von Melanchthons eigener Hand herrührten. Kawerau zweifelte zunächſt, aber nach Vergleichung der Handſchrift mit echten Melanchthoniana haben er und Prof. Bauch der Anſicht Markgrafs ſich anſchließen zu müſſen geglaubt. Das suspitionis in Vers 7 findet Kawerau bei Melanchthon erträglich, weil nach ſeiner Anſicht die Neulateiner überhaupt in metriſchen Dingen ſich weniger gebunden fühlten. Dagegen hält es Köſtlin doch noch für fraglich, ob man den darin ſteckenden Quantitätsfehler einem Melanchthon zutrauen dürfe. Kawerau teilt mit, daß das Corp. Ref. Abſchriften der drei voranſtehenden Gedichte von D. Schulz erhalten hatte und wundert ſich mit Recht, warum das vierte unveröffentlicht geblieben ſei. Er nimmt an, daß Schulz (oder Bretſchneider?) am Inhalt ſich geſtoßen und es daher unterſchlagen habe. Was den Inhalt anlangt, ſo betrachtet mein früherer Kollege der Germaniſt und Lutherbiograph Dr. A. Berger (jetzt in Berlin), was viel für ſich hat, das Carmen als eine humaniſtiſche Studie Melanchthons, in welcher er Vorbilder wie Ovid (Heroid. XX, 135 ff. ed. Ehwald 1891, S. 163), Catull, Johannes Sekundus nachahmte, und deren Sinn nicht, wie Krafft annimmt, zu ſeinem eigenen Herz und Leben irgendwelche Beziehung hatte. Markgraf hat von dem äußeren Ausſehen aller vier Stücke den Eindruck empfangen, daß ſie bloße Stilübungen ſeien. Jedenfalls malt „Eva“ gut die Stimmung eines liebenden aber vielbeſchäftigten Bräutigams, der ſeine Auserkorene zu frohem Feſt nicht begleiten kann und nun ſich vorſtellt, wie ſie mit einem

anderen tanzt. Die Verſe lauten nach Gillets Kopie, welche auf meine Bitte einſchließlich der Orthographie und Interpunktion der Direktor der königlichen und Univerſitätsbibliothek Prof. Dr. Ständer in Breslau nach dem Original hat vergleichen laſſen und die mit Kaweraus Abſchrift übereinſtimmt, folgendermaßen:

Eva.

Nunc scio quid sit Amor, me [1]) doctus ab indice dico
En iterum dico, nunc scio quid sit Amor.
Nam mea dum sine me connubia laeta frequentat
Jamque choros dulces Eva licenter agit.
Hei mihi quam varii subeunt praecordia motus!
Quam timor absentem nunc quoque major habet!
Hanc etiam sine me nunc forsitan aspicit alter
Res est plena malae suspitionis Amor.
Nunc alius niveasque manus et eburnia tangit
Brachia, nunc lateri jungit et ille latus.
Nunc capit amplexus, nunc forsitan oscula sumit,
Omnia nam saltans ebrius audet amans.
Quisquis es o foelix, sed non diuturna voluptas
Haec erit, haec finit gaudia vestra dies.
Cras ego charus ero solus, cras solus habebo.
Cras mihi per nutus gaudia mille dabit [2]).

---

1) Kawerau konſtruiert: doctus a me indice = durch mich ſelbſt, der ich darüber Auskunft geben kann, belehrt.

2) Berger hat das Gedicht auch überſetzt (Bonner Zeitung, 14. Febr. 1897).

6.

Miscellen zur Reformationsgeschichte.

Von

Lic. Dr. Otto Clemen in Zwickau.

I.

In einem Schranke der Zwickauer Ratsschulbibliothek fanden sich unter anderen Papieren ein paar Blätter eines von Andreas Poach geschriebenen Aktenheftchens, Urkunden zum Regensburger Colloquium 1541 enthaltend. Stück 1 u. 2: wohl Fragmente aus den Debatten der protestantischen Theologen über die Abendmahlslehre am 7. Mai. Dem folgt (unten unter 3 angeführt) ein wesentlich mit C. R. IV, Nr. 2218 sich deckendes Stück. F. Dittrich, Contarini, Braunsberg 1886, S. 630 rekognosziert darin den von den protestantischen Kollokutoren an demselben 7. Mai eingereichten Protestartikel gegen den am vorhergehenden Tage von den katholischen Kollokutoren übergebenen, ganz unverhohlen die Transsubstantiationslehre mit ihren Konsequenzen vertretenden Artikel. Gegen diese Ansicht, aber ohne sie zu widerlegen, P. Vetter, Die Religionsverhandlungen auf dem Reichstage zu Regensburg 1541, Jena 1889, S. 113, Anm. 2. Das unter 4 folgende Fragment vermag ich nicht einzureihen. Stück 5: das Gutachten, welches Melanchthon für die Sitzung der protestantischen Stände am 8. Mai schriftlich eingereicht (Vetter a. a. O. S. 114), dann aber auch, wie sich aus der Überschrift ergiebt, in der Versammlung selbst verlesen hat. Am Schluß Bezugnahme auf Stück 3.

1.

Sacerdos offert Christum — est propositio falsa.
Joan. Brentius.

Etsi in hac propositione nomen sacerdotis intelligi possit pro quolibet Christiano et offerre Christum pro meminisse

oblationis Christi in precibus et gratiarum actionibus, ut καταχρηστικῶς quivis pius dici possit in precibus suis offerre Christum conspectui patris dum orat patrem propter Christum, tamen, cum adversarii urgent hanc propositionem Sacerdos offert Christum, intelligitur per sacerdotem certum genus sacrificulorum, ut sentiunt offerre Christum esse obtrudere Christum in coena dominica iam ex pane transsubstantiatum et φυσικῶς praesentem conspectui Dei patris, ut hoc opere Deus placetur et nobis propitius reddatur.

Hoc est falsum.

1. Postquam Christus peregit sacrificium suum pro peccatis, nullum est amplius sacrificium in novo testamento praeter spiritualia illa et allegorica, quae sunt communia omnibus piis credentibus in Christum. Ergo nullus sacrificulus in novo testamento esse debet, qui a reliquis piis sicut sacrificuli veteris testamenti officio suo differat. Sacrificuli enim in veteri testamento non adumbrarunt novum genus papisticorum sacrificulorum, sed aut solum Christum, fundunt sanguinem et incendunt adipes, aut omnes Christianos, dum vescuntur reliquiis sacrificiorum iuxta illud: fecit nos Reges et sacerdotes. 2. Christus non est in coena domini φυσικῶς praesens, ex pane transsubstantiatus, sed est tantum distributive praesens, quia dixit: Accipite. In coena igitur domini non offertur Christus conspectui patris a nobis, sed potius offertur, hoc est distribuitur nobis a conspectu patris. 3. Ubi est peccatorum remissio, ibi non est oblatio pro peccato Hebr. 10, 18. In novo testamento est peccatorum remissio iuxta illud: Quorum remiseritis . . . et: praedicari in nomine eius poenitentiam et remissionem p. Ergo nulla est in novo testamento oblatio, qua Deus propitius reddatur, sed tantum est oblationis semel a Christo factae acceptio et fruitio per fidem. 4. Christus summus pontifex non obtulit corpus suum in coena, sed tantum distribuit, id quod postea in

cruce obtulit. Ergo inferiores pontifices non possunt corpus Christi in coena offerre.

2.

Missa Eucharistica non est approbanda sed refutanda.

1. Quia est cultus sine certo verbo Dei: frustra colunt me mandatis hominum. 2. Baptismus non debet usurpari in privatum cultum Eucharisticum, ergo nec coena dominica, quia utrumque habet rationem sacramenti, quod est institutum ad usum accipiendi a nobis, non ad cultum faciendi. 3. Missa Eucharistica tam longe abest ab institutione Christi, quam longe abest recitatio coenae in scholis, quae fit docendi et explicandi causa. Nemo autem affirmabit praeceptorem facere sacram coenam domini, cum discipulis explicat verba coenae demonstratione etiam cum pane. Igitur missa Eucharistica: non potest coena domini esse. 4. Mutata forma rei mutatur res ipsa quia forma dat esse rei. In missa Eucharistica mutata est forma, quae est institutio coenae, quia missa Eucharistica non est communio sed tantum spectaculum. Non est igitur coena dominica. Paulus dicit: Christus accepit panem *καὶ εὐχαριστήσας*. Si ex hoc verbo instituenda esset missa Eucharistica, tunc non haberemus ad quaevis bona opera publicos sacrificulos instituere, qui ea publice et soli nomine ecclesiae facerent. Paulus enim Eph. 5, 20 inquit *εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί.* 5. Si concederetur missa Eucharistica, tunc confirmarentur omnes impietates papisticae de missa. Et cum haec missa a patribus excogitata fuerit occasio earum idolatriarum, quae postea irrepserunt in ecclesiam, nullo modo adprobanda, sed ut praesentissimum periculum vitandum. Qui amat periculum, peribit in illo. 6. Quaedam synodi excommunicant eos qui vel ieunant in die dominica vel observant sabbathum vel circumciduntur. Et tamen post revelatam Eucharistiam circumcisio et sabbathum sunt per se *ἀδιάφορα*. Circum-

cisio inquit Paulus nihil est. Veteres autem hoc severitate excommunicationis usi sunt, ne viderentur approbare impietates iudaicas. Multo magis cavenda est missa Eucharistica; quae etsi res esset per se indifferens ut non est, tamen hac specie viderentur adprobari omnes papisticae impietates de missa.

3.

De coena domini.

Folgt C. R. IV Nr. 2218 ohne Artikel 5 u. 6. In 2 fehlt tantum, in 4 Christus.

4.

Das da wirt furbracht, die alte kirch hat auch den Kranken das Sacrament gebracht: Antwort: dieselben haben nit diese meinung gehalten von der gegenwertigkeit wie des fewer im ofen, sondern haben gegenwertigkeit gehalten im brauch, wie Hilarius sagt: so wirs genieſſen, so macht es, das Christus in vns ist.

5.

Sententia Phil. Melanch. lecta in Curia Ratisbonensi coram statibus evangelicis cum singulorum sententiae de tribus articulis sc. transsubstantiatione, repositione et adoratione requirerentur.

Diesen artikel, das man die hostien vmbtragen vnd anbeten sol, wie es im fest corporis Christi vnd sonst viel gehalten wirt, kan ich nit willigen odder zulassen. Denn es ist on zweiuel idolatria, aus vrsachen, die einen verstendigen Christen klar vnd leichtlich zuerstehen sind. Denn Sacrament kan nit Sacrament sein, so es zu anderm brauch gewandt wirt, denn da zu es eingesetzt, wie offentlich ist, das Sacrament allein von wegen der einsetzung ein Sacrament wirt. Nu ist dieses Sacrament der Communio allein zur nieſſung eingesetzt vnd nit zum spectacell odder anruffung. Darumb: auſſer seiner einsetzung ists ein verkerete Ceremonia, vnd wer dieselbige vmgetragene hostie fur ein got helt vnd anruft, der treibet idolatria. Dieses alles ist offinbar, vnd sind die Christen

vnd besonder regenten vnd lerer schuldig, solchen großen misbrauch zu strafen vnd abzuwenden. Nu folgt solcher misbrauch der ertichten transsubstantiation dauon doch die vnsern nit seer gestritten. Aber die folg ist anzufechten, die man daraus zeuget, das vmbtragen vnd anbeten. Wir haben ein bekendnis vom Sacrament vberantwort, die der schrifft vnd der alten veter leer gemes ist, daran sie billich solten gesetiget sein. Wo nu der iegeteil vns mit dem artickel der anbetung der behalten gestalt beschweren wolt, kan ich nit willigen. Got helff vns! Amen.

Sacramenta sunt pactionalia, non sunt physica. Unio sacramentalis est unio pactionalis — sic dicta, quia paciscitur nobiscum cum iuxta institutionem Christi agitur. Ergo est Sacramentum in usu, non extra usum.

II.

Die von Melanchthon zur Erlangung des Grades eines baccalaureus theologiae biblicus am 9. September 1519 zu Wittenberg gestellten Thesen hatte Seidemann, Thomas Münzer 1842 S. 124 nach einer Abschrift Münzers auf der Dresdner Königl. Bibliothek, welche die Überschrift trug: Questio M. Tome Munczer disputanda (Krafft, Briefe und Dokumente 1875, S. 99) veröffentlicht. Nach einer Abschrift auf der Königl. Bibliothek zu Berlin teilte sie dann Krafft a. a. O. S. 6 mit. Aus einer Stelle aus Ecks Briefe an Kurfürst Friedrich von Sachsen vom 8. November 1519: „thu ich euch kund, daß mir kurzlich ein Disputation-Zedel von Wittenberg kommen ist gedruckt; unter den andern ist auch das ein Position: [folgt These 18]“ (Enders, Luthers Briefwechsel II 244) folgt, daß diese Thesen in Druck erschienen (Enders a. a. O. S. 186 Anm. 15). Ein Exemplar dieses Einblattdrucks ist der Innenseite des Rückdeckels von Mischband XVII. VIII. 9 der Zwickauer Ratsschulbibl. aufgeklebt. Überschrift: R. P. Petrus Font. Facul. theolo. Decanus disseret de subiectis propositionibus, respondente Philippo Mel. Varianten [S. = Seidemann, K. = Krafft]: These 1 seipsam, K. seipsum; 13 eicotibus (?), S. eiconibus, K. sine motibus; 14 fehlt bei S.; 16 propter, K. praeter; 19 nach opinio S. phan-

tastica; 21 praecepti, so auch die Berliner Abschrift, K. korrigiert praecepta; communio, K. communia; am Schluß: M.D.XIX.

III.

Die Wittenberger Gemeindeordnung, über die sich am 24. Januar 1522 Rat und Universität einigten (C. F. Jäger, Andreas Bodenstein von Karlstadt 1856, S. 261; Köstlin, Martin Luther[4] 1889, I 517), erschien alsbald in zwei Druckausgaben: Weller, Repertorium typographicum Nr. 2227 (auch in Dresden: Hist. Sax. II 714) und 2228. In Mischband XVII. IX. 1 der Zw. R. S. B. findet sich nun in Abschrift Stephan Roths eine „Ordnungh der Stadt Wittenbergk", die bis mit Art. 13 mit der Carlstadtschen Ordnung zusammengeht, dann aber abweicht. Es scheint uns hier der ursprüngliche Text erhalten zu sein. Art. 16 u. 17 im Druck geben sich als Nachträge zu erkennen, — in der Handschrift fehlen sie; in Art. 3 sind die einzelnen Satzabschnitte durcheinander geraten, in der Handschrift lautet er ganz klar und richtig: Item es soll kein Bettler in vnßer Stadt geliden werden; welche aber alders halben aber krangkheit halben nit geschickt sein, die sollen auß dem gemaynen kasten durch die verordenten zimlicher weiße vorsehen werden; wu aber nit, sall man sie auß der Stadt jagen; in Art. 1 giebt „all Priesterschaften", in 9 „täglich" keinen Sinn; in unserer Handschrift steht dafür: „alle Bruderschefft" und „redelich". Ich gebe hier nun noch den von der Druckausgabe abweichenden Schluß wieder.

14. Item wan messe gehalten, so sall man das wort Gottes vnd Evangelium Christi predigen, alßo das allewege das wort Gottes vnd die messe zugleich gehandelt werden.

15. Item die messe sall nicht anders gehalten werden, dan wie sie Christus eingesetzt hat, durch etliche krangken im Glauben derhalben lest man nach singen Introitum, Kyrieeleyson, Et in terra, Epistel, Gradual ane Sequenz, Euangelium, Credo ane Opfer, Sanctus. Auch lest man beide Canones außen, dweil sie der schrift nit gemeß seindt. Hiernach fahet man an zu predigen die Evangelische messe. Seint Communikantes, so cosecriert man. Es magk auch der Priester sumieren ap er will.

16. Item man traget das Sacrament nit mehr zu den krangken, auch helt man es nit mehr in der kirchen wie zuuor, Sondern der prieſter nimpt das brot vnd den kelch in kegenwertigkeit der kranken vnd conſecrirt zu welcher Zeit es am tagk ſey vnd gibt das conſecrirt brot vnd wein dem kranken, Sumirt auch mit, ap es Jhm gefallet.

17. Item welche Communicantes wollen, mugen das Sacrament ſelbſt angreifen vnd in den mundt ſtoßen.

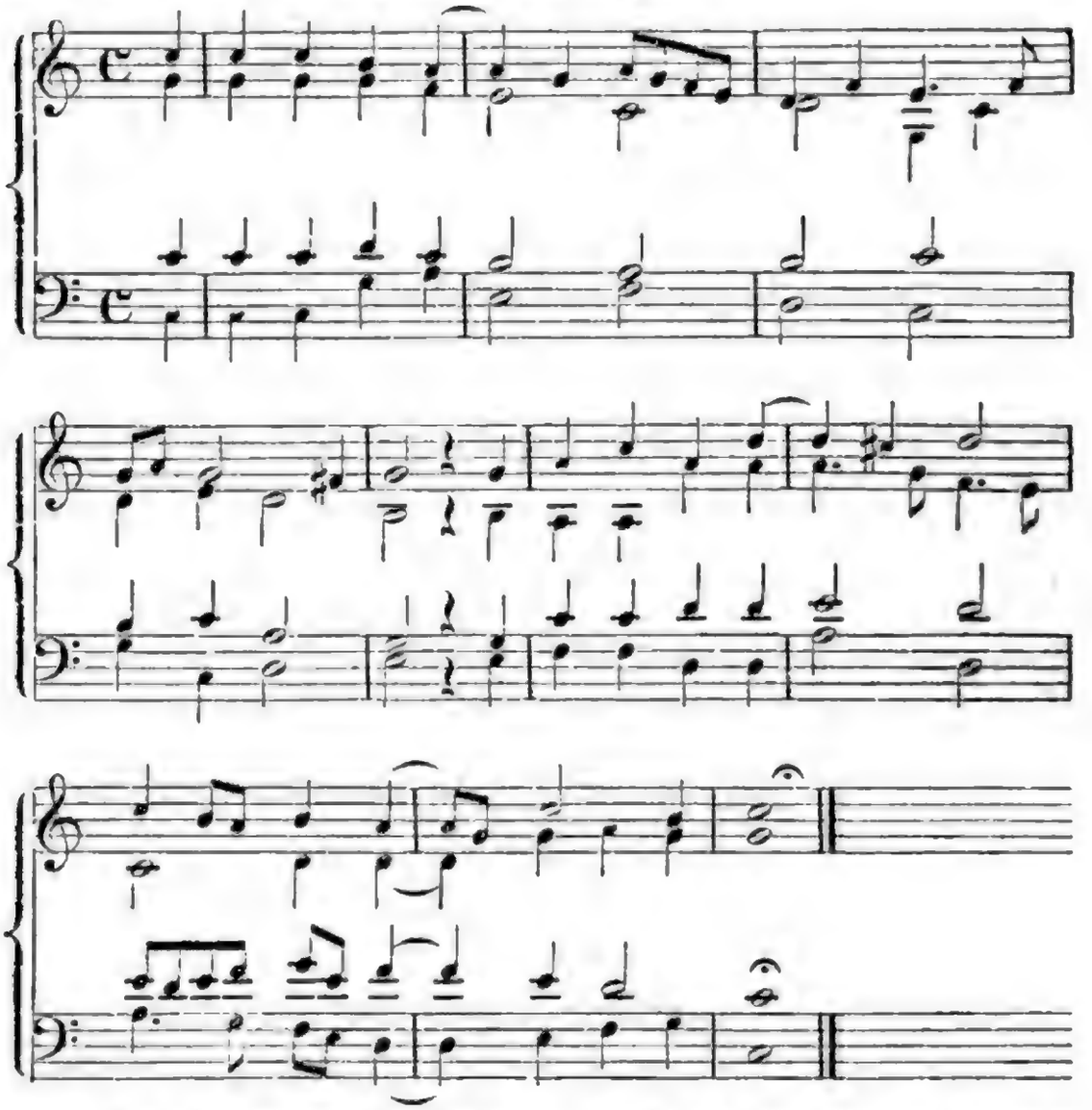
18. Item wollen nicht fort geſtaten, das vnehrliche perſonen ſich bey vns enthalten ſollen, Sondern zur ehe greifen; wu ſie heußer haben, ſal man ſie auftreyben, ſein ſie aber zur miethe, ßo ſall der wirt, der ſie duldet, ſonderlich darvmb geſtraft werden.

Vertrauen in Gott, Szo wir ſolche gute wergke weßentlich werden halten, Es ſall vnder vns eyne Chriſtliche liebe, die wir einer zum andern tragen ſollen, erwachſen. Amen.

Bei dieſer Gelegenheit möchte ich noch ein Verzeichnis der übrigen in Abſchriften von Stephan Roth in unſerm Miſchband ſich findenden Stücke geben:

1. Ein lid contra emulos Martini, praecipue Emßerum. Martinus iſt nit geſchwigen, iſt als noch weit daruon. Von Buchwald in der Zeitſchrift für kirchliche Wiſſenſchaft und kirchliches Leben 1884, S. 100, ohne jede weitere Bemerkung zum Abdruck gebracht. — Dieſes Spottlied gegen Emſer erſchien in Druck 1521: Ein hübſch liedlin von dem Bock von Leyptzig 3 Bl. 8 (Gödeke, Grundriß² II 225); es iſt nicht von Erasmus Alberus verfaßt, wie Gödeke vermutet (Schnorr von Carolsfeld, Erasmus Alberus, Dresden 1892, S. 8), diente dieſem aber als Vorlage zu ſeinen zwei Gedichten: Ein newes lied, von dem heiligen Man Gottes vnſerem lieben Vater Doctor Martin Luther in Gott verſchieden. 1546. Jm Thon Bocks Emſer lieber domine (Wackernagel, Kirchenlied Nr. 1052) u: Von Grickel Interim, Jm Thon, Martinus iſt nit geſchwigen (Wackernagel Nr. 1053; handſchriftlich in cod. Ms. 222 fol. 58ᵃ—60ᵃ der Leipziger Stadtbibliothek). Das Lied iſt natürlich nicht identiſch mit dem Fehdebrief, den viginti nobiles adulescentes am Neujahrstag 1521 zu Leipzig veröffentlichten (abgedruckt bei Seidemann, Leipziger Disputation

S. 155 f.), wie ich fälschlich in meinem Johann Pupper von Goch 1896 S. 286 mutmaßte. — In unserer Handschrift stehen auch die Noten zu dem Liede (Vollhardt, Bibliographie der Musikwerke in der Ratsschulbibliothek zu Zwickau, Leipzig 1893—1896, Nr. 245), die ich transponiert wiedergebe:



2. Ein lid widder die Papisten. Zcu Lob do woll wir singen. Von Buchwald veröffentlicht a. a. O. Dieses Lied von Conz Leffel erschien in Druck auf einem Folioblatt o. O. u. J. Titel: Ain hübsch new lied vnd ist in dem thon | Von erst so wöll wir loben, Maria die rayne mayd (Weller 1808). Ein Exemplar auf der Königl. Bibliothek Berlin. Daraus abgedruckt in Wackernagels Kirchenlied Nr. 461.

3. Des teutzsch Requiem der verbranten Bullen vnd geistlichen Rechte. Böcking, Op. Hutteni III 470—472.

4. Luther an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen 12. März 1522. Enders, Luthers Briefwechsel, Nr. 491.

5. Frage vnnd antwortt des Bischoffs von Meißen Doctor Ochsenfarts vnd des Predigers zcu Torgau. Vgl. Förstemann, Neues Urkundenbuch zur Gesch. d. evang. Kirchenref. I, 19.

6 Des helliſchen kuningks Mandatt vnnd sendbrieff. Schade, Satiren und Pasquillen II 85—92.

7. Ein ander Mandatt des helliſchen kunigs. Schade II 99—101.

8. Luther an Franz von Sickingen 1. Juni 1521. Enders Nr. 439.

9. Ein Getieht von Doc. Tham Pauler monch zcu Freibergk. Seidemann, Dr. Jacob Schenck, Leipzig 1875, Beil. I. Vgl. desselben Leipziger Disputation 1843 S. 87. Das Gedicht bezieht sich (vgl. den Schluß) auf den Titelholzschnitt der von Johann Agricola verfaßten (Kawerau, Agricola, Berlin 1882, S. 23) Flugschrift, deren Originalabdruck Dommer, Autotypen der Reformationszeit I (1881) Nr. 2 verzeichnet; Abdruck Schade II, Nr. XXI nach den S. 369 verzeichneten Nachdruck.
Über Doctor Dam oder Tham findet sich nichts in Christian Gotthold Wilischens Kirchenhistorie der Stadt Freyberg 1737, in G. H. Ulbricht, Geschichte der Reformation in Freiberg 1837, in der „Geschichte des ehemaligen Dominikanerklosters zu Freyberg" (Sammlung vermischter Nachrichten zur Sächsischen Geschichte III 1—102). Dagegen begegnet ein doctor Franciscus Tham als Bevollmächtigter des Dominikanerklosters zu Freiberg in einer Urkunde vom 25. Jan. 1519 Cod. dipl. Saxoniae regiae II 12 Nr. 543.

10. Ordnungh der Stadtt Wittenbergk (s. o.).

11. Luther an Nicol. Hausmann in Zwickau 17. März 1522, Enders Nr. 495 (wichtigere Varianten: Z. 48 nach tibi: qui scis omnia, Z. 49 sollicitare, Z. 50 nach evangelium: tuum).

7.

Luthers Grabstätte in Wittenberg.

Nachtrag zu Jahrgang 1894 S. 630 ff. und 1897 S. 192 ff. dieser Zeitschrift

von

D. Julius Köstlin.

Es ist ein für die Leser gewiß höchst überraschender Nachtrag, den ich zu meinen früheren Ausführungen über das Luthergrab in der restaurierten Schloßkirche zu Wittenberg und über die Frage, ob Luthers Leichnam wirklich noch dort ruhe oder im Schmalkaldischen Krieg weggeschafft worden sei, jetzt im Folgenden zu geben habe:

Dieses Grab Luthers ist schon am 14. Februar 1892 geöffnet worden und Luthers Gebeine daselbst vorgefunden.

Man hatte, als die Arbeiten für die Restauration der Kirche begannen, den bisherigen Fußboden weggeschafft und von den zahlreichen darunter liegenden Grabstätten Kenntnis genommen. Melanchthons Grab und Sarg wurde insoweit geöffnet, daß man seine Gebeine betrachten konnte. Luthers Grab suchte man, ebenso wie das Melanchthons, unter dem bekannten alten metallenen Epitaph, fing vorsichtig danach zu graben an, stieß dort auch ein 1,40 Meter langes eisernes Sondireisen ein, kam aber damit noch auf keinen Sarg, noch auch auf ein den Sarg bergendes Ziegelgewölbe, wie man in einem solchen Melanchthons Sarg gefunden hatte. Darauf hielt man im Jahr 1886 mit diesen Untersuchungen inne. In den folgenden sechs Jahren kam die Restauration der Kirche zu

ihrer glänzenden Ausführung. Der Fußboden war sehr schön neu gelegt, zu Beginn des Jahres 1892 fehlten auf ihm nur noch die Gedenktafeln auf den Gräbern der beiden Reformatoren. Die feierliche Eröffnung und Einweihung der Kirche stand für den 31. Oktober des Jahres bevor. Ein Zweifel, ob Luthers Leichnam wirklich dort sei, erhielt sich indessen in Wittenberg fort, ja hat, wie mir neuerdings noch versichert wurde, bei der dortigen Einwohnerschaft sehr große Verbreitung und Stärke behalten.

Da konnten zwei bauverständige, beim Bau beteiligte, von innerem Interesse dabei bewegte Männer dem Drange nicht mehr widerstehen, in jener Frage, so lang es noch möglich wäre, Gewißheit herzustellen. An jenem 14. Februar, dem Sonntag Septuagesimä 1892, gruben sie vormittags an derselben Stelle, wo vorher vergeblich sondiert worden war. Sie aber gruben jetzt ganze zwei Meter tief; da stießen sie auf die Trümmer eines vermoderten Sargs. Dieser stand nicht wie der Melanchthons in einer Ummauerung, sondern in der Erde. Er war so auch nicht mehr wie dieser erhalten. Der Deckel war ganz zusammengebrochen. Und zwar bestanden die Sargteile aus Holz und Zinn: der Sarg war ohne Zweifel ebenso gearbeitet gewesen wie der Melanchthons, — eine Holzkiste, innen mit starken Metallblechen ausgekleidet, um den Leichnam besser zu konservieren (wie es in dem 1894 S. 631 Anm. 1 angeführten Bericht von Witte heißt). Das Holz war zu einer ganz morschen, zerbröckelnden Masse geworden, das Zinn zerstückelt, indessen sonst noch ziemlich wohl erhalten. Unter dieser Masse fanden sich denn auch die gesuchten Gebeine, „regelrecht gelegt“ (wie mein Berichterstatter sagt), in noch ziemlich gutem Bestand. Von einem Gewande zeigte sich nichts mehr, auch sonst nichts, was der Leiche beigegeben gewesen wäre.

Das Kopf- und Fußende des von Westen nach Osten liegenden Sarges wurde festgestellt, — jenes 2,40 Meter entfernt von der Mitte des Pfeilers, an welchem die Kanzel angebracht ist, dieses von ebendemselben Punkte 0,75 Meter entfernt. Der Sarg liegt parallel der südlichen Umfassungsmauer der Kirche in einer Entfernung von etwa 2,90 Meter.

Die beiden Entdecker schlossen, was sie geöffnet hatten, sofort

wieder in aller Stille und mit großer Sorgfalt, ſo daß niemand eine Spur davon wahrnahm. Quer über die Sargſtätte iſt dann wieder wie früher jene alte Metallplatte gelegt worden, und zwar jetzt auf einer ſteinernen Unterlage.

Ob und wem die beiden während der folgenden vier Jahre etwas von ihrem Unternehmen und deſſen Erfolge mitteilten, iſt mir völlig unbekannt. So weit ich weiß, haben andere erſt ſeit etlichen Monaten davon allmählich Kenntnis bekommen. Einer jener beiden konnte, als ihm gegenüber ein fremder Reiſender es beklagte, daß man das auf Luthers Grabſtätte liegende Dunkel nicht aufgehellt habe, ſich nicht mehr enthalten, ihn hierüber zu beruhigen. Ebenderſelbe hat dann auch anderen, die hiervon Kunde erhielten, offen berichtet. Er hat ſo auch mir mit ſehr dankenswerter Bereitwilligkeit ſchriftlich und mündlich klare, ſchlichte, eingehende Angaben (am 9. u. 15. März d. J.) gemacht und mir dieſe Veröffentlichung ausdrücklich geſtattet. Auch ein Stückchen wohlerhaltenen Zinns aus dem Grabe bekam ich zu ſehen und namentlich eine vom Sarg abgebrochene metallene Handhabe desſelben. An dem einſt im Sarge ſteckenden Ende dieſes Griffs klebten neben Metallroſt noch Stückchen vermoderten Holzes: eine mikroſkopiſche Unterſuchung durch meinen Herrn Kollegen, den Botaniker Kraus ergab, daß es Nadelholz und zwar höchſt wahrſcheinlich Fichtenholz war. — Den andern der beiden geehrten Männer konnte ich leider nicht perſönlich aufſuchen, da ſein gegenwärtiger Aufenthalt zu weit entfernt iſt. Ich habe ihm jedoch von meiner Veröffentlichung Nachricht gegeben, und er hat ihr nicht widerſprochen.

Meine Ausführung 1897 S. 194 ſchloß ich mit dem Wunſch, daß über die Geſchichte jenes Gerüchtes von der Entfernung des Leichnams aus Wittenberg noch Weiteres an den Tag gebracht werden möchte. Jetzt dürfen wir gewiß alle jedenfalls darüber uns freuen, daß das Gerücht endlich völlig widerlegt und abgethan iſt.

Rezenſionen.

1.

Haußleiter, D. Dr. Joh., ord. Prof. d. Theol., **Aus der Schule Melanchthons. Theologiſche Disputationen und Promotionen zu Wittenberg in den Jahren 1546—1560.** (Feſtſchrift der königlichen Univerſität Greifswald zu Melanchthons 400jährigem Geburtstag.) Greifswald. Druck von Julius Abel. 1897. 163 S. 8°.

Nicht eine vollkommene Wiedergabe durch Nachſchriften erhaltener Wittenberger Disputationen bietet dieſe Schrift, wie ich ſie für das letzte Jahrzehnt Luthers vorgelegt habe (Disputationen Dr. Martin Luthers in den Jahren 1535—1545 an der Univerſität Wittenberg gehalten. Göttingen 1895), ſondern nur eine Beſprechung derſelben und Einführung in dieſelben. „Es gilt, den geſchichtlichen Rahmen feſtzuſtellen, in den dieſe Disputationen hineingehören, und den Beitrag zu beſtimmen, den ſie zur Erkenntnis der akademiſchen Thätigkeit Melanchthons und des wiſſenſchaftlichen Lebens in Wittenberg liefern. . . . Der Zukunft bleibt es überlaſſen, die Disputationen Melanchthons ebenſo in vollſtändigem Abdruck vorzulegen, wie es Drews mit den Disputationen Luthers gethan hat; auf dieſe Aufgabe kann ich mich nicht einlaſſen“ (S. 13). Was Haußleiter mitteilt, zeigt, wie wichtig dieſe Melanchthoniſchen Disputationen ſind und daß die eben geplante Vervollſtändigung der im Corpus Reformatorum enthaltenen Werke Melanchthons auch die unter ſeinem Vorſitz gehaltenen Disputationen, ſoweit ſie noch in Nachſchriften auf uns gekommen ſind, wird bieten müſſen.

Die Quellen, aus denen Haußleiter schöpft, sind vor allem zwei Handschriften der Rigaer Stadtbibliothek, auf die schon Waltz (Zeitschr. f. K.-G. II, S. 297 ff.) aufmerksam gemacht hatte. Außerdem hat Haußleiter eine Handschrift der Gothaer Bibliothek (Ch. B. 493) herangezogen, auf die ich in dieser Zeitschrift 1896, S. 326 hingewiesen habe.

Haußleiter macht uns im ganzen mit 18 Disputationen bekannt und bespricht außerdem eine schon bekannte Thesenreihe Melanchthons, die nicht für eine besondere Disputation bestimmt war. Von den Disputationen sind 11 Promotionsdisputationen in der theologischen Fakultät, die 7 anderen sind in der Artistenfakultät gehalten und zwar je 2 unter Melanchthons und Lauterwalts, und 3 unter Alexius Naboths Vorsitz. Sie fallen alle in die Jahre 1546—1560. Außer zu 5 Disputationen hat Melanchthon zu allen, namentlich zu allen Promotionsdisputationen, die Thesen verfaßt.

Ehe Haußleiter zur Besprechung jeder einzelnen Disputation übergeht, schickt er 2 einleitende Paragraphen voraus (§ 1: Die Aufgabe; § 2: Die Rigaer Handschriften), von denen der erste im allgemeinen sich über Melanchthons Disputierthätigkeit und über das Disputationswesen in Wittenberg verbreitet. Es lohnt, einen Augenblick hierbei stehen zu bleiben. Haußleiter glaubt 3 Perioden in der Disputierthätigkeit Melanchthons unterscheiden zu müssen. Die 1. Periode soll bis 1534, dem Jahr der Herausgabe der ersten Thesensammlung: Theologicae propositiones Vitebergae disputatae cum praefatione Lutheri (Wittenberg, Joseph Klug), reichen, die 2. bis 1546, dem Todesjahre Luthers, und endlich die 3. bis zum Tode Melanchthons. Abgesehen davon, daß ich nicht recht verstehe, warum gerade das Jahr 1534 mit der Thesenausgabe einen „Markstein“ in der Disputierthätigkeit Melanchthons bilden soll, muß ich bezweifeln, ob man überhaupt von einer eigentlichen Disputierthätigkeit Melanchthons vor dem Jahre 1546 sprechen kann. Soviel Thesen, Reden u. s. w. zu Disputationen er entworfen hat, so hat er doch sehr selten selbst disputiert; in der theologischen Fakultät (abgesehen von den Promotionsdisputationen) niemals, soviel wir wissen, und in der philosophischen in den Jahren

1536—1560 nur fünfmal [1]). Bei den theologiſchen Promotionsdisputationen an Luthers Stelle den Vorſitz zu führen, war eine Pflicht, der ſich Melanchthon kaum entziehen konnte, wollte er die Würde der Univerſität und der Promotionsfeier wahren. Aber es iſt kaum zu leugnen — Haußleiter macht darauf nicht beſonders aufmerkſam —, daß unter Melanchthons Vorſitz ein friſcherer Zug in dieſe theologiſchen Disputationen gekommen iſt. Es iſt auffallend, wie weit zahlreicher als früher ſich jetzt Mitglieder der Artiſtenfakultät (vor allem die Landsleute des Promovenden) als Opponenten beteiligen, auch ſcheint ſich die pädagogiſche Art des Vorſitzenden darin zu zeigen, daß mehr Ordnung in den äußren Gang der Disputation kommt. Iſt es Zufall oder plötzliche größere Genauigkeit der Nachſchreiber, daß jetzt die Opponenten numeriert werden, was bei Nachſchriften Lutherſcher Disputationen nicht zu bemerken iſt? Und wenn ein Opponent (in der Disputation Iſinders 1548) das Wort nimmt mit der Erklärung: „Posteaquam iussus sum, aliquid opponere contra vestras propositiones, familiariter tantum cum domino respondente colloquor“ — wer anders als Melanchthon mag ihm dieſe Weiſung gegeben haben? Pflegte er doch häufig mitten in der Disputation irgendein hervorragendes Mitglied der Univerſität unmittelbar aufzufordern, das Wort zu nehmen. (Vgl. bei Haußleiter z. B. S. 117.) Das führt uns auf die Art, wie Melanchthon in der Debatte ſich zu benehmen pflegte. Mit zwei Worten läßt es ſich ſagen: er iſt überaus lebhaft, erregt, nervös, oft wohl ärgerlich [2]), und ſodann: er iſt immer „Lehrer“, während Luther, auch auf dem Katheder der Prediger und Seelſorger war. Ich gebe einige Proben nach Abſchriften, die ich mir von einigen Disputationen Melanchthons aus einer Münchner Handſchrift genommen habe. Sehr oft läßt da Melanchthon den Reſpondenten gar nicht zu Worte kommen. Nach dem Argument des Opponenten findet ſich z. B. ſofort folgendes Wort Melanchthons: „Respondete ad minorem simplicissima responsione“, oder: „Illud est bonum et speciosum argumen-

1) Vgl. dieſe Zeitſchr. 1896, S. 327 (ſtatt 1550 iſt hier 1560 zu leſen).
2) Vgl. Luthers Disputationen S. XXVI u. XXVII.

tum. Respondete ad minorem brevissime.“ Aber in beiden Fällen kommt der Respondent gar nicht zu Worte, weil Melanchthon nun die responsio selbst giebt. Oder in aller Lebhaftigkeit ruft Melanchthon sofort nach dem Argument des Opponenten: „Quid vultis respondere?“ Der Respondent: „Plus est in conclusione quam in praemissis“. Darauf Melanchthon: „Non plus est in conclusione. Respondete ad praemissas“ — und nun ergeht sich wieder Melanchthon in einer langen Ausführung. Ein andermal handelt es sich um die Privatbeichte. Im Laufe der Debatte wirft der Opponent die Frage auf: „Ergo non est opus confessione, ergo est abolenda confessio?“ Da antwortet Melanchthon ärgerlich: „Quid quaeritis ista! Illa neque sunt disputabilia neque pertinent ad nostras propositiones!“ Darauf entschuldigend der Opponent: „Ego interrogo discendi causa tantum“ ... Melanchthon aber fährt ihn an: „Toties audivistis nostram responsionem: Omnino est retinenda ista consuetudo.“ Ein andermal muß sich der Opponent die Bemerkung gefallen lassen: „Est argumentum puerile, quod tamen recte explicare adolescentibus est utile.“ Oder: „Pronuntiate clara voce et non ita praecipitanter. Est magna incommoditas praecipitantia in sermone, imo etiam deformitas.“ Häufig finden sich Interjektionen wie Ei! O! Nu!

Es ist erklärlich, daß je länger je mehr bei dieser Art zu disputieren, namentlich wenn wir uns die persönliche Gegnerschaft vergegenwärtigen, die Melanchthon verfolgte, die Disputationen zu scharfen Kämpfen wurden, die die Gemüter nachhaltig verbitterten. Und darin liegt die Erklärung für eine auffallende Schwenkung, die Melanchthons Urteil über den Wert der Disputationen zeigt. Es ist bekannt, wie sehr Melanchthon früher für diesen Schulbetrieb eingetreten ist (Hartfelder, Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae S. 449 ff.). Jetzt aber äußert er: „Quia publicae disputationes interdum plus habent certaminis et contentionis, ideo minus saepe disputamus publice. Sed tamen ut iuniores sciant morem scholae nostrae, etiam interdum disputabimus“ (H. S. 27). Und als er nach dreijähriger Unterbrechung endlich 1539 wieder den Vorsitz einer Disputation übernehmen muß, leitet er sie mit folgenden bemerkenswerten Worten ein: „Videtis, qualia sint

horum temporum certamina, cum esset saluberrimum aliquos seniores de rebus maximis colloqui, quarum explicatio esset necessaria. Sed omnia sunt infecta odiis, multis magnis furoribus, ut dolendum sit non posse aliquos colloqui, qui tamen de istis rebus aliquid dicere possent.... Illi qui sunt argumentaturi, proponant argumenta plana, et placide respondebimus, quantum Deus concedet. Item Doctores si animadverterint non recte a nobis aliquid dici aut nos extra metas excurrere, debent interfari et ostendere suam sententiam cum ea moderatione, quae graves viros decet" (S. 111). Fühlt man diesen Worten nicht die Unsicherheit an, mit der Melanchthon der Disputation entgegengeht? — Diese Stimmung Melanchthons macht es verständlich, warum die Disputationen nicht wieder zur alten Blüte kommen.

Man verzeihe diese Abschweifung! Sie dient aber doch auch dazu, uns die vielen neuen Perspektiven zu vergegenwärtigen, die uns Haußleiters Veröffentlichung eröffnet.

Und für das Promotionswesen, das ja aufs engste mit den Disputationsreihen zusammenhängt, verdanken wir Haußleiter eine weitere neue interessante Kenntnis. Wir wissen jetzt genau den Hergang einer Promotionshandlung. In meinen „Disputationen Luthers" mußte ich mich S. XIVf. auf kurze Andeutungen über den mutmaßlichen Verlauf einer theologischen Promotionsfeierlichkeit beschränken. Jetzt hat Haußleiter durch Heranziehung einer interessanten Schrift (S. 142, Anm. 7), auf die schon Nic. Müller (in: Beiträge zur Ref.-Gesch. 1896, S. 155 Nr. 5) aufmerksam gemacht hatte, in die bisher dunkle Frage helles Licht gebracht (S. 5f.; 142ff.; 158). Der ganze Akt zerfiel in 7 einzelne Zeremonieen: 1. Die Rede des Promotors, 2. die Vorstellung des Promovenden vor dem Kanzler, 3. die Promotion selbst oder renuntiatio, 4. die Rede des Promovierten, 5. die quaestio des puer, 6. die responsio darauf und 7. die gratiarum actio des Promovierten. Freilich bleibt die Frage noch immer offen, seit wann diese Form in Übung war. Jedenfalls findet sich hier nicht mehr die einst von Luther (wahrsch. 1533) aufgesetzte Promotionsformel (mitgeteilt von Köstlin, Leben Luthers [4],

II, 289). Und an welcher Stelle der Promotionshandlung wurde der Promotionseid abgelegt? —

Wir haben bereits gehört, daß Haußleiter mit seiner Veröffentlichung ein doppeltes im Auge hat. Er will zunächst alles geschichtliche, biographische und litterarische Material heranziehen, was zur Orientierung über jede Disputation und die daran Beteiligten dienen kann. Sodann sucht er die dogmengeschichtliche Bedeutung der Disputationen, bez. der Thesen zu ermitteln. Gerade dieser Punkt scheint ihm besonders wichtig zu sein — und mit Recht. Beide Gesichtspunkte sind von Haußleiter durcheinander gewoben. Vielleicht ist es für unsre Besprechung dienlich, beide zu trennen und zunächst einmal das gebotene Material unter dem ersten Gesichtspunkt anzusehen, um eventuelle Ergänzungen oder sonstige Bemerkungen hinzuzufügen. Freilich viel zu thun hat Haußleiter nicht übrig gelassen, denn er hat mit großer Sorgfalt alles Erreichbare herangezogen. Besonders muß hervorgehoben werden, daß er fast zu allen Thesenreihen den Originaldruck herbeizuschaffen gewußt hat. Dadurch ist eine höchst wertvolle Kontrolle des Textes im Corp. Ref. möglich geworden. Außerdem bieten die Rigaer Handschriften abschriftlich die Thesen. — Den Anfang macht

I. Die Promotionsdisputation des Coburger Hofpredigers M. Maximilian Maurus (Mörlin) (12. März 1546) S. 15—19. Thesen: C. R. XII, 544—548. Als Anhänge sind beigefügt: Die Rede des Rektors der Universität, des Doktors der Rechte Ulrich Mordeisen, aus der Rigaer Handschrift, und der Anschlag, wodurch der Dekan, Cruciger, zur Promotion einlud aus scripta publice proposita etc. — Die Thesen verschickte übrigens Melanchthon schon am 8. März an Amsdorf (C. R. VI, 73; vgl. S. 80). Was mag Melanchthon meinen mit seinen propositiones de Carolo Imperatore (VI, 81)?

II. Die Promotionsdisputation des Königsberger Prof. M. Melchior Isinder (8. November 1548), S. 19—26. Thesen: C. R. XII, 549 ff. — Ich füge zu S. 23 hinzu, daß die Münchner Handschrift (Cod. lat. 945) sogar 9 Opponenten aufführt. — Zu S. 26 sei Folgendes bemerkt! Indem Haußleiter die Varianten zu den Thesen nach Corp. Ref. = C, nach dem Originaldruck = O und

der Rigaer Handschrift = R giebt, schreibt er zu These 19: „Die Worte id est non solum sind in O durchstrichen und dafür ist an den Rand gedruckt: Cuius dicti non est haec sententia, tantum fide (praeparamur etc.); das Richtige gibt R.“ Der Originaldruck giebt doch den richtigen Text, wie aus folgenden Worten Melanchthons in der Disputation selbst hervorgeht: „In propositione 19 est ambiguitas, quam postea mutavimus. Verba haec sunt: Et semper in hac vita est vox Evangelii, fide iustificamur, id est, non solum praeparamur, ut deinde dilectione simus iusti. Esset clarius et sine ambiguitate sic positum: Cuius dicti non est haec sententia, tantum fide praeparamur, ut deinde dilectione simus iusti. Mutavimus etiam, ut sit clara expositio, sicut exposuerunt aliqui et multo ante et nunc in istis novis corruptelis etiam hoc faciunt. Saepe accidit ambiguitas scribentibus, et videtis, quam facile hoc fiat etiam non inexercitatis. Inter scribendum animadverti, tamen postea ita festinavi, ut non cogitarem.“ Wie lieſt übrigens die Rigaer Handschrift?

III. Die disputatio ordinaria de invocatione unter Melanchthons Vorſitz. Reſpondent iſt Alexius Naboth (9. November 1549) S. 26—31. Theſen: C. R. XII, 560—566. Da Naboth in den weiteren Disputationen eine wichtige Rolle ſpielt, ſo hat Haußleiter das Möglichſte gethan, dieſen verſchollenen Mann uns wieder bekannt zu machen. Ich kann zu deſſen S. 28 aufgeführten Schriften einen kleinen Beitrag liefern: Die Jenaer Univerſitäts-Bibliothek beſitzt ein Gedicht Naboths: Epitaphium || praestanti virtute Do-|ctrinaque ac pietate insigni praediti D. Ma-|gistri Matthaei Delij, Qui obijt || Anno incarnationis Christi. || MDXLIIII. || XII. Augu. || Fecit ex tempore amico charo || Alexius Naboth. || Witembergae. || — 4 Bl. 4°. Letzte Seite leer.

IV. Die Disputatio ordinaria de Jubilaeo unter Melanchthons Vorſitz. Reſpondent iſt Alexius Naboth (21. Dezember 1549) S. 31—33. Theſen: C. R. XII, 555—560.

V. Die Promotionsdisputation M. Joh. Aurifabers (20. Juni 1550) S. 33—37. Theſen: C. R. XII, 566—576. — Ich

bemerke zu S. 36, daß sich eine Nachschrift auch in Cod. lat. 945 der Münchner Hof- und Staatsbibliothek fol. 39a—59a findet. Hier tritt unter den Opponenten auch ein M. Christophorus Silesius auf. Jedenfalls ist Christophorus Ireneus Svinicensis gemeint (Magister 1549, vgl. Köstlin, Bacc. und Mag. 1891, S. 8; ordiniert 2. November 1552 zum Pfarrer von Aschersleben, vgl. Ordiniertenbuch Nr. 1314). Ferner wird als Opponent ein Bartholomaeus genannt — vielleicht Barth. Schreier aus Wittenberg (vgl. S. 23). — Vgl. zu den Thesen C. R. VII, 610. 613.

VI. Die Promotionsdisputation des Georg v. Venedien (19. September 1550) S. 37—41. Thesen: C. R. XII, 576—585. — Außer in Riga und Gotha findet sich auch eine Nachschrift dieser Disputation in der Hamburger Stadtbibliothek Vol. 47 Uffenb., fol. 53a—70a. — Der Seite 39 erwähnte M. Manlius ist Nicolaus Manlius, (nicht zu verwechseln mit dem bekannten Johann Manlius). Wir besitzen von ihm: Zwo Predigten von Christi Leiden, Priestertum und Aufferstehung. Wittenberg 1551. 4°. (C. R. XX, 830). — Der Vollständigkeit halber vergleiche man noch C. R. VII, 661.

Nr. VII, VIII und IX (S. 42—53; S. 53—66; S. 66—69) bringen drei Disputationen des Alexius Naboth. Sie sind in jeder Beziehung sehr merkwürdig. Wir haben es nämlich hier mit drei nichtoffiziellen Disputationen zu thun. Daß wir nicht disputationes ordinariae d. h. Disputationen, die aller 14 Tage der Reihe nach von den Magistern der Artistenfakultät gehalten werden sollten, vor uns haben, geht aus Folgendem hervor: 1. sind diese Disputationen nicht in die Matrikel eingetragen worden; 2. wird keine derselben in den Nachschriften als ordinaria bezeichnet; 3. ist die Beteiligung vonseiten der Universitätslehrer eine auffallend geringe; und 4. äußert Naboth in der praefatio zur ersten Disputation: „Ideo propter communem utilitatem condiscipulorum nostrorum et reliquorum volumus (usitatum) exercitium disputationum aliquamdiu instaurare. Hanc diligentiam speramus bonis placituram esse.“ Sodann: „Ideo placeat vobis haec qualiscunque diligentia, qua studia iuniorum iuvare stude-

mus, et defendatis nos contra eos, quibus non placet (hoc studium nostrum)“ (S. 46). In der praefatio zur zweiten Disputation, die bereits 8 Tage nach der ersten gehalten wurde, bemerkt er sehr entschieden: „Et ut sciant omnes non tam mihi mea placere, ita ut non velim alios audire, ideo publice propono, et quantum ego intelligo, qui quotidie disco theologiam, iudico (nicht indico ist zu lesen) hunc ordinem esse bonum“ (S. 57). Und in den einleitenden Worten zur dritten Disputation hören wir: „Verum quia non sum doctor Theologiae promotus ut vocant, disputabo philosophice de anima“ (S. 66). Aus diesen Äußerungen geht hervor, daß Naboth bei den Kollegen der Artisten- und der Theologenfakultät Schwierigkeiten gefunden hat. Nicht allein, daß man ihm die theologische Doktorwürde vorenthielt, man ließ ihn nicht einmal offiziell in der philosophischen Fakultät disputieren. So machte Naboth von seinem Recht Gebrauch und disputierte auf eigene Faust. Wer mag solche Gegnerschaft bereitet haben? Melanchthon hat den ersten beiden Disputationen noch beigewohnt, der ersten mit der Absicht, nur Hörer zu sein, bei der dritten fehlte er ganz. Ja zu dieser fand Naboth nicht einmal mehr einen Respondenten. Später ist er mit Melanchthon und den Wittenbergern überhaupt gänzlich zerfallen (S. 28 f.). — Interessant ist die erste der genannten Disputationen auch deshalb, weil sie nicht über Thesen, sondern „de symbolis Athanasiano, Hieronymi (von Haußleiter S. 43 f. als das sogenannte kleine gloria bestimmt), Nicaeno, Augustini et Germanici: wir glauben“ gehalten wurde. Die Thesen zu den beiden andern Disputationen teilt Haußleiter mit. Sie stammen sicher nicht von Melanchthon, sondern von Naboth selbst.

Nr. X und XI bieten zwei disputationes ordinariae unter Vorsitz des M. Matthias Lauterwalt. (14. März 1551 und 8. April 1553) S. 69—74 und 74—85. Die Thesen (C. R. XII, 585—588) zu beiden Disputationen hat Lauterwalt selbst verfaßt. Über Lauterwalt ist zu vergleichen Möller, Osiander, S. 314.

Unter Nr. XII (S. 86—108) behandelt Haußleiter eine Reihe von 86 Thesen Melanchthons (C. R. XII, 399—436), die bisher

nicht datiert waren. Haußleiter stellt fest, daß sie vor Michaelis 1551 fallen. Sie waren nicht für eine Disputation bestimmt, sondern von Melanchthon seinen Studenten im Kolleg diktiert worden als eine „Summa rechter und nötiger Lehre“ (C. R. VII, 893; vergleiche auch Möller, Osiander, S. 484 [1]). Man beachte übrigens die große Verwandtschaft zwischen diesen Thesen und denen zu Aurifabers und Venedigers Promotionsdisputation, besonders C. R. XII, 431 ff. und 567 f.

Die nächsten Nummern (XIII—XIX) bringen sämtlich theologische Doktorpromotionen bis zu Melanchthons Tod, so daß wir nunmehr durch die Herausgabe der Lutherdisputationen und durch Haußleiters Besprechungen über alle von 1535—1560 an der Wittenberger theologischen Fakultät vollzogenen Promotionen unter-

---

1) Ich gebe bei dieser Gelegenheit noch einige Datierungen von Thesen Melanchthons: C. R. XII, 516 No. XLVII gehört in d. J. 1525, wie aus folgendem Abdruck zu sehen ist: Sententiae aliquot quae | Autore Philippo Melanchthone publica in Schola Vuit | tembergae, sunt disputatae. Anno. 1525. Enthalten in: METHO || DVS, QVID IN EVAN || gelijs quaerendum & expectandū || sit, docens, per. M. LVTH. || Quid inter mundi & Christi iustitiam || intersit, per Phi. Melan. uernacula līgua || prius aeditū, nuper autem ab alio quo || dam latinitate donatum. || Eiusdem Epitome renouatae Ecclesi || asticae doctrinae, ad ill. prin. Hefs. || Epistola Joannis Bugenhagij Pom. || ad Anglos. || O. O. u. J. 11. 8. Titeleinfassung. Bl. C 3ᵇ — C 4ᵃ. — In der Thesenausgabe: Propositiones a Marti. Luthero subinde disputatae. Wittenberg Anno A (sic!) D, XXX (vgl. Luthers Werke, Weimar. Ausg. I, S. 222 unter B) sind folgende Thesenreihen Melanchthons aus Band XII des C. R. enthalten und dementsprechend zu datieren: No. XXV (p. 481); No. XXX (p. 491); No. XXXVI (p. 499); No. XXXVII (p. 500); No. XXXVIII (p. 501); No. XL (p. 504); No. XLI (p. 505); No. II (p. 685). — Eine, so viel ich sehe, unbekannte Reihe von 65 Thesen von 1521 bietet der Druck: PROPOSITIONES || DE MISSA || PHILIPPI MELAN || CHTO || NIS. M.D.XXI. || 4°. 2 Bl. (St. Andreas Turm-Bibl. zu Eisleben Nr. 221ᵇ.) — Eine deutsche Übersetzung dieser Thesen vermute ich unter der Überschrift: Magister Philipps Melanchthon bedencken von der Meß vnd entpfahung des hochwirdigen Sacraments (65 Thesen) in dem Drucke: Etlich Christliche || bedencken von der || Meß vnd andern || Cerimonien. || Johan. Pomer. || Philip. Melanch. || thon. || Wittenberg || 1.5.25. || Titeleinfassung. 10 Bl. 4°. Titelrückseite und letzte Seite leer. Am Schluß: Gedruckt zu Wittemberg Hans Weyß. M.D.xxv. Bl. Aiij[a] — B ij[a].

richtet sind. — Nr. XIII behandelt die Promotionsdisputation des M. Tilemann Heshusius (5. Mai 1553), S. 109—114. Die Thesen, von Melanchthon verfaßt: C. R. XII, 588—600. — Ich mache darauf aufmerksam, daß nach Mitteilung von Kawerau in der theologischen Literaturzeitung 1897, Sp. 108 eine Nachschrift dieser Disputation sich in Cod. R. 295 der Breslauer Stadtbibliothek befindet. — Die Einladung zur Promotion (S. 109) steht, als von Melanchthon verfaßt C. R. XIII, 92. — Zur Rede des Georg Major (S. 111) ist zu vergleichen Nic. Müller in: Beiträge zu Ref. Gesch. (1896), S. 142, 3.

Nr. XIV bringt die Promotionsdisputation des M. Henricus Sthenius (25. Januar 1554) S. 114—119. Die Thesen, von Melanchthon verfaßt: C. R. XII, 600—610. Bemerkenswert ist, daß die praefatio nicht der Vorsitzende, also Melanchthon, sondern Sthenius selbst hielt. — Auch von dieser Disputation hat Cod. R. 295 der Breslauer Stadtbibliothek eine Nachschrift. — Auf die Thesen zu dieser Disputation bezieht sich jedenfalls, was Melanchthon C. R. VIII, 219 schreibt: Mitto pagellas recentes etc.; vgl. auch S. 220 und 222. — Zur Rede Majors (S. 118) sei auf Nic. Müller a. a. O. S. 144, 1 und auf C. R. VIII, 223, 225 und 226 verwiesen.

XV. Die Promotionsdisputation von M. Georg Aemilius, Simon Musaeus und Peter Praetorius (5. Mai 1554) S. 119—127. Die Thesen: C. R. XII, 611—622. — Weitere Nachschriften bietet Cod. R. 295 der Stadtbibliothek zu Breslau und Cod. Ch. B. 493 der Bibliothek zu Gotha. — Zur Rede Forsters (S. 126) vgl. Nic. Müller, a. a. O., S. 145 Nr. 5; zu den Thesen C. R. VIII, 276 und 277.

XVI. Die Promotionsdisputation von Paulus v. Eitzen (18. Mai 1556) S. 128—132. Die Thesen: C. R. XII, 622—634. — Weitere Nachschriften ebenfalls wie von Nr. XV in Breslau und Gotha. — Zur Disputation vgl. man noch C. R. VIII, 759, 762—764, 766 f.

XVII. Die Promotionsdisputation von Konrad Becker (31. Oktober 1556) S. 133—138. Thesen: C. R. XII, 634—644. — Auch von dieser Disputation bietet die Gothaer Handschrift

eine Nachschrift. — Zur Rede Majors (S. 136) vgl. Nic. Müller a. a. O. S. 149, 7, und außerdem vgl. C. R. VIII, 894 und 895.

XVIII. Die Promotionsdisputation von Paul Eber, Erasm. Laetus, Joh. Cogeler und Paul Crell (7. Dezember 1559) S. 138—149. Thesen: C. R. XII, 645—657. — Auch hier ist auf C. R. IX, 985. 986 und 1000 und zu S. 142, Anm. 7 auf Nic. Müller a. a. O. S. 155, 5 zu verweisen.

Nr. XIX bildet den Schluß mit der Promotionsdisputation von David Voit (19. März 1560) S. 150—157. Thesen: C. R. XII, 657—663. — Man vgl. noch C. R. IX, 1070. — Der „Viennensis Esauita" — offenbar ein Wortspiel für Jesuita — der in den Thesen erwähnt wird (C. R. XII, 658; vgl. Haußleiter S. 153) ist ohne Zweifel Canisius, der damals in Wien weilte. Auf dem Colloquium zu Worms 1557 hatte Melanchthon aus seinem Munde u. a. folgende Worte hören müssen: „Jam nec divinare possumus, quid sibi velint ea verba: ‚Sit itaque iudex sermo propheticus et apostolicus, videlicet ipse filius Dei', quasi non multum intersit inter sermonem propheticum et apostolicum ipsamque filii Dei personam. Certe filius Dei non per se iudicat inter partes de scriptura et eius sensu altercantes, sed in hoc spiritum suum promisit, ac misit in Ecclesiam deditque pastores et doctores, teste Paulo, ut hi duce spiritu aperierent nobis scripturas veraque earum interpretatione nos praemunirent adversus impostores, qui doctrinis variis ac peregrinis nos volunt adducere." (Akten des Wormser Colloquiums in: Bamberger Serie zum Augsburger Reichstag 1559 Nr. 40 fol. 106 ff., Kreisarchiv Bamberg; vgl. Heppe, Geschichte des Protestantismus I, S. 190, und Drews, Petrus Canisius S. 72.) —

Nach dieser Inhaltsübersicht wird man einen Eindruck haben von dem vielseitigen Material, das uns hier geboten wird. Wer die Disputationen Melanchthons einmal nach dem Wortlaut herausgeben wird, der wird mit Dank die Vorarbeit Haußleiters würdigen.

Doch nun noch ein kurzes Wort über die überall eingewobenen dogmengeschichtlichen Partieen des Buches, die seinen eigentlichen Wert ausmachen! Haußleiter liefert einen Beitrag zur Theologie

Melanchthons und ſeiner Schule. Er verfolgt die Umbiegungen und Schwankungen, denen Melanchthon und die Seinen die zentralen Begriffe der reformatoriſchen Theologie unterworfen haben: den Begriff der poenitentia und conversio (S. 21. 72. 75 f. 135), der ecclesia (S. 39), der lex (S. 56. 60), vor allem aber der fides (S. 16. 21. 35. 91. 101. 120 ff. 131. 134 f.). Das Wertvollſte iſt der Verſuch Haußleiters, die Spaltung in dem Glaubensbegriff bei Melanchthon aus einer doppelten Betrachtungsweiſe abzuleiten. „Wenn Melanchthon von der Trinitätslehre ausgeht, die er ſchematiſch behandelt, iſt er genötigt, den Glauben als Zuſtimmung zu dem Worte Gottes zu beſchreiben, von dem die natürliche Gotteserkenntnis Reſte bewahrt, deſſen Gnadenfülle aber Chriſtus erſchließt; das in Gott ruhende Vertrauen wirkt dann im Glauben der Geiſt. Bei anderem Ausgangspunkt dagegen, wenn es gilt, dem Menſchen unter der Sünde und unter dem Geſetz den erlöſten Menſchen mit vergebener Sünde und lebendiger Zukunftshoffnung gegenüberzuſtellen, erſcheint der Glaube ſofort als Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes in Chriſto“ (S. 124). Während in den Theſen für die Disputation Iſinders (1548) die fides definiert wurde als ein assentiri omni verbo Dei nobis tradito und darauf als fiducia acquiescens in mediatore (Theſe 46, C. R. XII, 554; bei Haußleiter S. 22), ſo trete in den propositiones von 1551 der reformatoriſche Glaubensbegriff wieder in voller Reinheit auf: „Vocabulum fidei significat fiduciam misericordiae acquiescentem in filio Dei mediatore, quem constituit pater propitiatorem“ (XII, 406; bei Haußleiter S. 91). Später ſei Melanchthon wieder auf den Glaubensbegriff von 1548 zurückgeſunken (S. 135). Die erfreuliche Zurückwendung zur reformatoriſchen Anſicht vom Glauben im Jahre 1551 erkläre ſich durch den Gegenſatz gegen Oſiander. Dieſe Aufſtellungen werden ihre Richtigkeit haben. Sie ſind gewonnen nur aus den Theſen Melanchthons, nicht aus den Disputationen ſelbſt. So weit mir aber mein Material ein Urteil erlaubt, dürften die Disputationen ſelbſt manche wertvolle Belege und weitere Aufſchlüſſe geben. Ich will nur die Promotionsdisputation Iſinders heranziehen. Mit aller wünſchenswerten Deutlichkeit zergliedert hier Melanchthon die fides

in ihre einzelnen Teile: „In fide primo sunt notitiae quae requirunt assensionem. Quum iam accedit assensio, mens firmiter amplectitur consolationem et est fiducia acquiescens, tunc sequitur laetitia, quae est realis, non inanis, non umbratica; certe illa laetitia est affectus. Illa sunt perspicua in exemplis . . . . De consolatione. Quum audit [David] illam vocem: Dominus abstulit peccatum tuum, primum verissime statuit hanc vocem veram esse. Illa est notitia et assensus in mente, postea fiducia in voluntate acquiescens et laetans in Deo." An anderer Stelle ſagt er: „Fides cessat [in vita aeterna] quoad modum imperfectum, sed non cessat quoad perfectum. Nunc est notitia abstractiva, sed tunc erit notitia intuitiva et contemplativa rerum, quas nunc apprehendimus fide. Idem articuli fidei cognoscuntur, et necesse erit agnosci, sed non eodem modo." In welche Bedrängnis ſich Melanchthon durch ſeinen ſchillernden Glaubensbegriff brachte und wie verwirrend er damit wirkte, zeigt folgendes intereſſante Argument und ſeine noch intereſſantere Begründung: „Contra 12 (. . . secundam partem poenitentiae fidem esse, qua cor tuum fiducia filii Dei accipit remissionem . . . et iustum reputari statuis): Justitia sumus iusti. Fides non et iustitia. Ergo fide non sumus iusti. Minorem probo, quia quae differunt subiectis, realiter differunt. Fides et iustitia differunt subiectis, quia fides est notitia in intellectu(!), iustitia est virtus in voluntate. Ergo differunt realiter. R. [Isinder]: Etiamsi differunt illa subiectis(!), tamen sunt coniungenda, vel est explicanda propositio. — Darauf Phil. Melanchthon: Est longa explicatio. Cum dicitur: Justitia sumus iusti, maior loquitur de iustitia habituali, quae in nobis est. Minor: Fides est iustitia, id est, cum dicimus de fide iustificante, non volumus nos iustificari propter proprias qualitates, quae in nobis sunt, sed propter mediatorem, quem necesse est fide apprehendi, sicut saepe audistis. Deinde minor correlative intelligenda est. Tertio cum fit mentio iustitiae vel qualitatis, tunc sunt coniungendae virtutes, tunc inter omnes est prima et praecipua illa ipsa fides et fiducia, de qua hic

loquimur, quia illa fiducia accendit virtutes, et impossibile est inchoari dilectionem, nisi sit prius facta aliqua consolatio in corde acquiescens in mediatore, ut statuat homo se non esse reiectum a Deo. Impossibile est accendi dilectionem in mente trepida et consternata. Illa fugit Deum horribiliter, ergo non potest adesse dilectio illa inhaerens, nisi adsit fides. Et illa est etiam voluntatis.“ (Nach Codex lat. 945 Monac. fol. 73ª ff.) An dieser Erwiderung ist auffallend, daß Melanchthon den, von ihm freilich provozierten, wunderlichen Satz, der Glaube sei eine intellektuelle Erkenntnis, nicht entschieden zurückwies, und daß er, um die These zu retten: fides est iustitia, einen weiteren Glaubensbegriff einführt: Glaube ist Tugend, Sache des Willens, eine Qualität. Auch das verdient wohl Beachtung, daß kein Opponent sich gegen den Glaubensbegriff Melanchthons wendet. Georg Major greift wohl die bedenkliche These 12 auf, aber nur um gegen die Möglichkeit der Heilsgewißheit zu opponieren. Diese Proben mögen genügen, um zu zeigen, welchen interessanten Stoff die Disputationen selbst bieten.

Zum Schluß noch einige Corrigenda: S. 23, Z. 15 u. 16 v. u. ist nach Helmst. hinzuzufügen: auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel. S. 45, Z. 1 v. o. ist statt 8 Uhr zu lesen: 7 Uhr. S. 107, Z. 11 v. u. ist für ei et zu lesen.

Wir scheiden von Haußleiters interessanter Veröffentlichung mit dem Ausdruck warmen Dankes für die Förderung dieses noch so wenig bearbeiteten Gebietes der Wittenberger Disputationen.

Drews.

2.

Etliche Sprüche vom christlichen Leben. Ein wenig bekanntes Büchlein Philipp Melanchthons. An dessen vierhundertjährigem Geburtstage der christlichen Gemeinde dargeboten. Barmen, Wupperthaler Traktat-Gesellschaft. 30 S.

Außer der oben (S. 829 ff.) angezeigten Festschrift von D. Haußleiter in Greifswald haben manche andere Publikationen zum Melanchthon-Jubiläum auf ungedruckte Melanchthoniana hingewiesen. D. Buchwald hat in der Beilage zur „Leipziger Zeitung“ (15. Febr.) in einem Aufsatze über „die Bedeutung der Zwickauer Rathsschulbibliothek für die Melanchthonforschung“ an einigen Beispielen gezeigt, daß die berühmte Zwickauer Bibliothek auch für Melanchthon noch manche ungehobene Schätze birgt; Pastor E. Michelsen in Klauxbüll hat in einer trotz ihrer Kürze umfangreichste Belesenheit verratenden Abhandlung („Melanchthon und Schleswig-Holstein“) in Nr. 7, 8 u. 9 des Schlesw.-Holst.-Lauenb. Kirchen- u. Schulblattes mehrere in seltenen Drucken begrabene Melanchthonbriefe verwertet, einen derselben, einen nach Dithmarschen adressierten Empfehlungsbrief Melanchthons, auch abgedruckt; die Wupperthaler Traktatgesellschaft hat „der evangelischen Christengemeinde“ zu Melanchthons vierhundertjährigem Geburtstage ein wenig bekanntes Büchlein Melanchthons, „Etliche Sprüche vom christlichen Leben“, in einem Neudruck dargeboten. Je geringer die Zahl der populären deutschen Schriften Melanchthons ist, desto größer ist das Interesse, das diese letzterwähnte Publikation beanspruchen darf. Der [nicht genannte] Herausgeber, Pfarrer Gottlob Haußleiter in Barmen, hat das Schriftchen gedruckt nach einer Abschrift eines Exemplars der Ratsbibliothek zu Sommerhausen in Unterfranken. Doch ist der Originaldruck ausreichend beschrieben: „Etliche spruch | darynn das ga | ntz Christlich leben | gefasset ist, nutzlich | alleweg fur Augen | zu haben und | zu betrach- | ten |

Philip. Melanch. | Wittemberg | 1527" 16 S. 12°, am Schluß: „Gedruckt zu Wittemberg | durch Simphorian reinhart |. Der Druck war bekannt (Hartfelder S. 586 Nr. 129), ist aber überaus selten. D. Knaake besaß ein Exemplar; es ist mit seiner Bibliothek dem preußischen Staate verkauft. Ob es jetzt in Berlin, oder in Wittenberg sich befindet, hat noch nicht festgestellt werden können. Auffällig ist der Name des Druckers; doch ist er nach D. Knaake nicht beispiellos: die deutsche Bearbeitung des Melanchthonischen Kolosserkommentars durch Agricola ist in dem gleichen Jahre durch denselben Drucker gedruckt. — Da Melanchthon 1527 vom 5. Juli an von Wittenberg abwesend war, gehört der Druck wohl der ersten Hälfte des Jahres an. In den Briefen habe ich nach einer Spur desselben vergeblich gesucht. Das Interesse des Schriftchens beruht nicht nur darauf, daß es, wie die Verdeutschungen der für Philipp von Hessen 1524 von Melanchthon verfaßten epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae (C. R. I, 703 ff.) und wie die Übersetzungen der catechesis puerilis (C. R. XXIII, 107 ff.), eine populäre Zusammenfassung der evangelischen Lehre aus Melanchthons Feder bietet, und zwar eine, die ursprünglich deutsch koncipiert zu sein scheint. Besonders interessant wird das Schriftchen dadurch, daß es dem Jahre der ersten antinomistischen Kontroverse angehört. Freilich ist, was es außer den Bibelsprüchen an Ausführungen Melanchthons bietet, sehr wenig. Aber selbst dies wenige ist nicht bedeutungslos. Melanchthon zerlegt den Stoff in sechs Teile: 1) Von Buße und Furcht des erschrecklichen Zorns Gottes und dem Anfang christlichs Lebens, 2) Vom Glauben, 3) Vom Creutz und Übung des Glaubens und Gebet, 4) Von Übung des Glaubens in Sorg der Nahrung oder dergleichen zeitlichs Anliegen, 5) Von guten Wercken, Gehorsam gegen der Oberkeit, von Lieb des Nehisten, von Keuschheit, 6) Von Eelichem Leben. „Anfang des christlichen Lebens ist herzlich und ernstlich erschrecken vor dem Zorn Gottes über unsere Sünde", so beginnt Melanchthon. Auch die Auswahl der Sprüche ist nicht uninteressant. Daß neutestamentliche Stellen (Luk. 12, 47. 48. Joh. 5, 27—29. Matth. 25, 31—46) zum Erwecken des Erschreckens über die Sünde benutzt werden, kann freilich nicht überraschen; auffällig aber ist z. B., daß

in dem ersten Abschnitt kein einziger Spruch über das Gesetz sich findet. — Wie der Druck sich zum Original verhält, habe ich nicht feststellen können; daß S. 18 Z. 13 „sehe" statt „sehen" zu lesen ist, ist daher nur Vermutung [1]).

Daß eine Schrift derart so gut wie vergessen sein konnte, wird auch weiteren Kreisen zeigen, daß eine Ergänzung der Werke Melanchthons im Corpus Reformatorum I—XXVIII nicht nur für die Briefbände wünschenswert ist. Für die Briefbände ist das Material besonders groß: vieles ist seit C. R. I—X (1834—1842) zerstreut publiziert — noch das eben erscheinende neueste Heft der „Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte" (1. April 1897) bietet aus Koldes Feder zwei ungedruckte Briefe Melanchthons (S. 179 f. und 188 ff.); vieles ist nur handschriftlich bekannt. Doch auch für andere Abteilungen des Corpus sind teils infolge irriger Selbstbeschränkung seiner Herausgeber, teils infolge neuerer Funde Ergänzungen eine Notwendigkeit geworden. Jeder, der mit der Theologie des 16. Jahrhunderts sich beschäftigt hat, wird es schon bedauert haben, daß eine Reihe der alten Kommentare Melanchthons, die für seine Entwickelung besonders wichtig sind, im Corpus Ref. fehlen. Haußleiters Festschrift und die obigen Mitteilungen S. Bergers (S. 781 ff.) haben auf wiederum anderes Material hingewiesen. Eigenartige Melanchthoniana, die wenigstens probeweise veröffentlicht zu werden verdienen (Klassikerausgaben Melanchthons mit interlinearen Vorlesungsdiktaten und Nachschriften) bietet neben anderm die Zwickauer Ratsschulbibliothek; die Bibliothek des Grafen v. Solms auf Klitschdorf enthält neben vielen zumeist wohl schon

1) Bei der Korrektur kann ich hinzufügen, daß obige Vermutung richtig ist. Das inzwischen erschienene erste Heft des 18. Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte bringt (S. 84—88) unter mehreren andern Inedita Melanchthonis (G. Bauch, Melanchthoniana S. 76—89; P. Tschackert, Ungedruckte Melanchthon-Handschriften des Göttinger Stadtarchivs S. 90—103; P. Jürges, Ein Autographon Melanchthons über den Begriff der Kirche S. 104—106) auch eine Mitteilung über die Schrift Melanchthons, von der oben die Rede ist, und einen Abdruck derselben ohne den Text der — nur nach Kapitel und Vers citierten — Sprüche. Das von Dr. Bauch bei diesem Neudruck benutzte Exemplar befindet sich in der Bibliothek des Zentralvereins für das gesamte Buchgewerbe in Leipzig (Museum Klemm).

anderweitig bekannt gewordenen Briefen eine interessante, an Bergers Mitteilungen erinnernde Sammlung von dicta Melanchthonis; D. Drews in Jena hat seit längerer Zeit eine praktische Theologie Melanchthons fast druckfertig; in Gotha, in Weimar, in Jena und andersorts kennt man andre Inedita Melanchthons. Es ist begreiflich, daß unter diesen Umständen von mannigfachen Seiten der Wunsch laut wurde, das Melanchthon-Jubeljahr möge nicht vergehen, ohne daß eine Herausgabe derjenigen „Werke Melanchthons, die in das Corpus Reformatorum nicht aufgenommen, zumeist überhaupt noch nicht gedruckt sind" in sichere Aussicht genommen werde. Verhandlungen, die darüber geführt sind, haben schließlich damit geendet, daß der Vorstand des Vereins für Reformationsgeschichte sich bereit finden ließ, eine derartige Ergänzung des Corpus Reformatorum so in die Hand zu nehmen, daß er ein zweckmäßiges Zusammenarbeiten der einzelnen zur Mitarbeit willigen Gelehrten herbeiführen, die finanzielle Durchführbarkeit des Unternehmens ermöglichen will. Letzteres kann er freilich nur versprechen, wenn er auf regierungsseitige Unterstützung rechnen darf. Doch ist, obwohl die betreffenden Verhandlungen noch nicht abgeschlossen sind, die Hoffnung auf eine solche Förderung des Unternehmens eine gut begründete. Als Mitarbeiter sind bereits eine ganze Reihe geachteter, zum größten Teil auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte bereits bewährter Gelehrten gewonnen. Auch die Verlagsfrage ist so gut wie geregelt. Für einzelne der in Aussicht genommenen Abteilungen sind auch die Vorarbeiten schon soweit gefördert, daß, wenn der Plan pekuniär gesichert sein wird, das Erscheinen eines ersten Bandes für nächstes Jahr in Aussicht genommen werden kann.

Im Interesse der Sache sei auch hier die schon in verschiedenen Zeitungen ausgesprochene Bitte wiederholt, etwaige für das Unternehmen wichtige Mitteilungen dem Vorstande des Vereins für Reformationsgeschichte (z. H. des Herrn Oberkonsistorialrat Professor D. Köstlin in Halle oder Professor D. Loofs daselbst) zukommen zu lassen. Auf die Sache bezügliche Anfragen werden an den genannten Stellen bereitwillige Antwort finden.

Loofs.

Inhalt des Jahrganges 1897.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Ley, Die metrische Beschaffenheit des Buches Hiob 7
2. Drescher, Der zweite Korintherbrief und die Vorgänge in Korinth seit Abfassung des ersten Korintherbriefs 43
3. Becker, Des Zerbster Superintendenten Wolfgang Amling Ordinationen. 1578—1606 112

Gedanken und Bemerkungen.

1. Knaake, Bemerkungen zum Briefwechsel der Reformatoren . . . 167
2. Enders, War Luther am 24. Februar 1539 in Grimma? . . . 190
3. Köstlin, Zur Frage über Luthers Grab 192

Rezensionen.

1. Pfennigsdorf, Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl; rez. von Clemen 197
2. Köhler, Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts; rez. von Rieker 212

Digitized by Google

Seite

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Clemen, Die Reihenfolge der paulinischen Hauptbriefe 219
2. Bossert, Die Entstehung von Luthers Wartburgpostille 271

Gedanken und Bemerkungen.

1. Dräseke, Dionysische Bedenken 381

Rezensionen.

1. Schultze, D. Julius Müller als Ethiker und die Glaubensfrage mit Bezug auf das Apostolikum; Kübel, Christliche Ethik; Luthardt, Kompendium der theologischen Ethik; rez. von Köstlin 413

Miscellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1896 435

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Staerk, Die Gottlosen in den Psalmen 449
2. Zitzlaff, Die wahre Bedeutung der Glaubensrechtfertigung . . 489

Gedanken und Bemerkungen.

1. Tschackert, Justus Jonas' Bericht aus dem Jahre 1538 über Martin Luthers Eintritt in das Kloster (1505) 577
2. Tschackert, Unbekannte Auriſaber-Handschriften zur allgemeinen Reformationsgeschichte 581
3. Haußleiter, Die Thesen zur Disputation Melanchthons am 16. November 1538 588

Seite

4. Burkhardt, Die Judenverfolgungen im Kurfürstentum Sachsen von 1536 an 593
5. Stange, A. Ritschls Urteil über die beiden Prinzipien des Protestantismus 599

Rezensionen.

1. Meyer, Die Entstehung des Judentums; rez. von Steuernagel 625

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Loofs, Melanchthon als Humanist und Reformator 641
2. Kawerau, Melanchthon neben Luther 668
3. Albrecht, Studien zu Luthers Schrift „An die Ratsherren aller Städte deutsches Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen 1523“ 687

Gedanken und Bemerkungen.

1. Berger, Melanchthons Vorlesungen über Weltgeschichte 781
2. Knaake, Melanchthons Dictionarium 791
3. Albrecht, Eine handschriftliche Notiz Melanchthons aus dem Jahre 1559 797
4. Caro, Anekdotisches zu Melanchthon 800
5. Bratke, Ein humanistischer Scherz von Melanchthon 812
6. Clemen, Miscellen zur Reformationsgeschichte 815
7. Köstlin, Luthers Grabstätte in Wittenberg 824

Rezensionen.

1. Haußleiter, Aus der Schule Melanchthons. Theologische Disputationen zu Wittenberg in den Jahren 1546—1560; rez. von Drews 829
2. Etliche Sprüche vom christlichen Leben; rez. von Loofs 844

Digitized by Google

Druck von Friedrich Andreas Perthes in Gotha.

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06529 9268

Digitized by Google